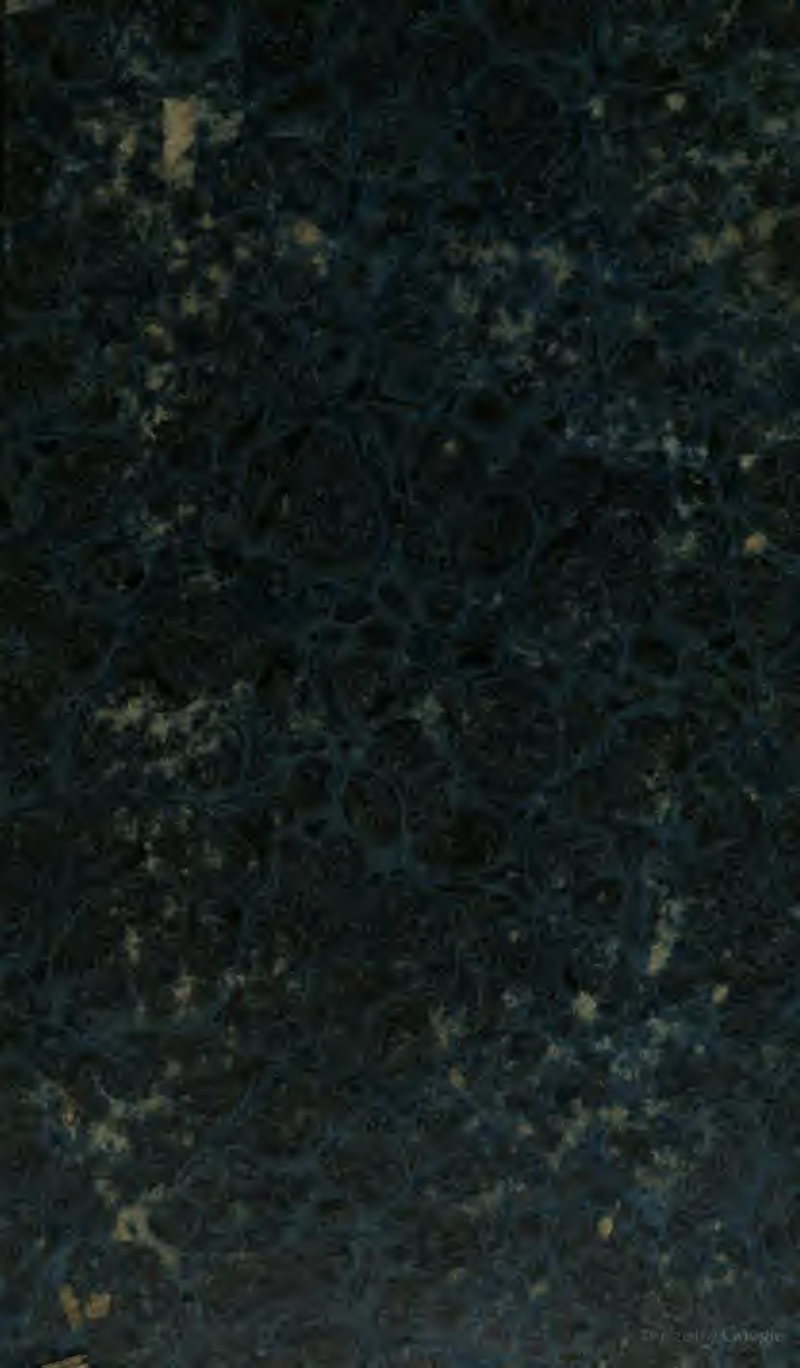






Neues
Lehrbuch der Moral
für Theologen

nebst

Anleitungen zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen

von

D. C. F. Stäudlin

Consistorialrathe und Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe.

****

Göttingen,

bey Vandenhoeck und Ruprecht.

1817.



Vorrede zur ersten Ausgabe vom Jahre 1813.

Indem ich das vierte Lehrbuch der Moral herausgebe, wird es nicht unschicklich seyn, einen Blick auf die drei vorhergehenden zu werfen und das Verhältniß aller zu einander anzugeben. Im J. 1798. erschien mein Grundriß der Tugendlehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche. Mein Hauptzweck bestand hier darin, die kritische Moralphilosophie nach allen dahin gehörigen Schriften ihres Urhebers und besonders nach der kurz vorher erschienenen Tugendlehre klar und systematisch darzustellen, eine Vergleichung zwischen ihr und der christlichen Moral anzustellen und diese einer freien Kritik durch jene zu unterwerfen. Uebrigens machte ich zugleich auf manche Fehler und Mängel in Kants moralischen Schriften aufmerksam, wich in gewissen Punkten von ihm ab und erklärte, daß ich die wissenschaftliche Moral durch seine Schriften nicht für vollkommen vollendet halte. Von der Moral des A. T.

kam wenig vor, und die Literatur der Moral war fast ganz weggelassen. Im J. 1800. folgten die Grundsätze der Moral. Sie waren weit kürzer, als das erste Lehrbuch, besonders im philosophischen Theile, manches war anders geordnet, schärfer bestimmt, deutlicher vorgetragen und berichtiget; zugleich bemühte ich mich, den Anstoß, welchen einige Stellen der Tugendlehre bei gewissen Lesern verursacht hatten, hier stillschweigend zu heben; übrigens blieben die wesentlichen moralischen Grundsätze dieselbigen. Die Literatur wurde, der Kürze wegen, ganz weggelassen; nur da, wo neuerlich erschienene neue Schriften dazu eine natürliche Veranlassung gaben, wurde eine literarische und prüfende Anmerkung beigefügt. Die philosophische und biblische Moral 1805. unterschied sich dadurch von den vorhergehenden Lehrbüchern, daß in derselben die Moral des A. T. auch der apokryphischen Bücher mitgeliefert und in eine historische und vergleichende Verbindung mit der christlichen gebracht, daß eine reichere Literatur beigefügt, daß in Ansehung gewisser Puncte weniger entscheidend, als vorher, geurtheilt und von der kritischen Philosophie mehr abgewichen, daß auf Schleiermachers Kritik der bisherigen Sittenlehre vielfach Rücksicht genommen und zur Geschichte einzelner moralischer Dogmen hie und da Anleitung ertheilt wurde. Da

jedes dieser Lehrbücher wegen bedeutender Verschiedenheit in Materie und Form im Grunde ein neues Buch war, so erhielt auch jedes einen neuen Titel. Mit demselbigen, ja noch mit einem stärkeren Rechte geschieht dies mit dem jetzt erscheinenden vierten. Die Principien sind hier abgeändert. Der Verfasser ist ganz davon zurückgekommen, Ein absolut höchstes Princip der Moral für nothwendig und möglich zu halten. Er findet, daß dadurch die Moral unrechtmäßig beengt oder inconsequent gemacht wird. Es wäre ihm leicht gewesen, ein neues Princip oder ein altes in einer neuen Form aufzustellen. Er hat aber vorgezogen, mehr auf die Vereinigung und Aussöhnung der Partheien hinzuarbeiten. Er ist davon abgekommen, daß man in der Moral Alles aus sich selbst schöpfen und nach Neuheit und Eigenthümlichkeit streben müsse, vielmehr hält er es in dieser Wissenschaft für besonders wichtig, die Forschungen, Vorstellungen, Erfahrungen und Beobachtungen Anderer, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, zu Rathe zu ziehen und zu vergleichen. Mit zu diesem Zwecke ist hier auch die Geschichte der philosophischen, ebräischen und theologischen Moral beigefügt und die Geschichte der einzelnen moralischen Dogmen theils entworfen, theils Anleitung zu den Quellen und Hülfsmitteln derselben ertheilt; auch eine reichere und fruchtbarere Literatur hinzugefügt.

Natürlich mußte bei dieser Vereinigung von Gegenständen das Lehrbuch wieder ausführlicher werden, es ist übrigens so eingerichtet, daß der Lehrer nach seinem besonderen Zwecke Vieles überschlagen und auch wohl aus dem historischen Theile ein besonderes Collegium bilden kann.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Dieses Lehrbuch hat in seiner ersten Ausgabe, wie ich es voraussah, verschiedene und selbst entgegengesetzte Urtheile erfahren. Ich habe sie, so weit sie mir kund geworden sind, mit aller Unpartheilichkeit, deren ich fähig bin, geprüft, und, so fern ich Grund dazu fand, in dieser neuen Ausgabe benutzt, vor Allem aber eigenes fortgesetztes und ruhiges Nachdenken über die Moral und die Art und Weise, wie sie für studirende Theologen vorgetragen werden muß, angewandt. Im Wesentlichen sind Grundsätze und Einrichtung dieselbige geblieben. Sonst ist Manches abgeändert, hinzugekommen, weggelassen. Mißverständnissen, welche bei den Urtheilen über die erste Ausgabe nicht selten vorkamen, habe ich, so weit es die Kürze erlaubte und ich den Grund

derselben in mir finden konnte, vorzubeugen gesucht. Vieles ist noch immer unentschieden und unbestimmt von mir vorgetragen, wo jetzt andere meist sehr entscheidend urtheilen. Allein dies ist absichtlich und aus Gründen geschehen. Ich halte bei der Beschränktheit unserer Erkenntnißkräfte eine Wissenschaft und ein System der Moral in der Schärfe, Bestimmtheit, Vollendung und Gewißheit, wie jetzt so Viele annehmen, für den Menschen unmöglich und gestehe gerne, auch in moralischen Dingen sehr Vieles nicht entscheiden zu können, was Andere, wiewohl auf eine verschiedene und oft entgegengesetzte Art, dreist entscheiden. Man hat noch nie so viel von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit in allen Fächern der menschlichen Erkenntniß und zwar so gebieterisch, wegwerfend und heftig gesprochen. Es war, wie wenn jede Wissenschaft gleich einer geometrischen Figur, worin Alles seine genau bestimmte Ausdehnung, Stelle, Begrenzung, Gestalt, Proportion hat, beschrieben und ausgearbeitet werden müßte und könnte, ja zuletzt alle in Eine allumfassende Figur gebracht werden müßten. Allein was geschah? Es entstand ein Treiben und Jagen unter den Philosophen selbst und was den Einen Wissenschaft war, wurde von den Anderen Unwissenschaft genannt. Die Wissenschaft, die man suchte und die jede Parthei gefunden zu haben glaubte,

ist nur in Gott oder vielmehr er ist sie selbst. Wir sollen sie suchen, aber dabei unserer Beschränktheit und der Achtung gegen andere Menschen eingedenk bleiben. Uebrigens habe ich auch deswegen manches bloß unentschieden hingeworfen, um die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu reizen und es nachher in den Vorlesungen zu untersuchen und bestimmen, und Manches deswegen nur referirt, weil es zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen gehören sollte, zu welcher ich eine Anleitung versprochen hatte.

Ich huldige einer bescheidenen akademischen Philosophie, die mehr die Systeme zu vereinigen, als Eines ausschließend zu behaupten strebt, die auch in der Geschichte und den Traditionen Licht sucht und im Glauben an das Evangelium, als eine wahrhaft göttliche Lehre und Anstalt, sich vollendet. Ich weiß wohl, daß es einen Skepticismus gibt, der auch diesen Glauben umstürzt, aber es gibt einen andern, der kein vollendetes Mistrauen in die menschlichen Erkenntnißkräfte setzt, sondern in ihnen gewisse feste Stützpuncte annimmt, übrigens nur in der positiven Offenbarung die Gewißheit und Ruhe findet, die er sich selbst nicht gewähren kann. Darauf ist Alles auch in dieser christlichen Moral hingeleitet. Ich will nicht leugnen, daß die Moral für Andere anders vorgetragen werden muß, aber für diejenigen

Menschen, welchen ich sie vortrage, habe ich einen Leitfaden, wie diesen, seit einer langen Reihe von Jahren mit einem großen und glücklichen Erfolge bewährt gefunden. Die Literatur und Geschichte ist in mäßiger Ausdehnung beigefügt. Solche, die sich diesen Fächern auch nach Vollendung ihrer akademischen Jahre widmen, werden darin ein Handbuch besitzen, das sie zum Grund legen oder woran sie doch ihre fernere Studien anknüpfen können.

Ein absolut höchstes Princip der Moral habe ich auch jetzt noch nicht angenommen. Man hat in neueren Zeiten es wirklich in einem so strengen, umfassenden Sinne genommen und aufstellen wollen, wie vorher noch nie geschehen war. Ein anderes ist, das Oberste, die Hauptsache der Sittlichkeit in einem Satze angeben und aussprechen, etwas anderes, sie und die ganze Moral in einem einfachen Satze begreifen und ausdrücken. Ein anderes ist es, einen verhältnißmäßig allgemeinen, ein anderes, einen absolut allgemeinen Satz aufstellen. Die Sittlichkeit hat mehrere verschiedene Beziehungen, in der einen kann dieses, in der andern jenes das Höchste in ihr seyn. Die verschiedenen Principe, welche man bisher aufgestellt hat, bezeichnen verschiedene Seiten und Theile derselben, die sich in unserem moralischen Bewußtseyn bei einer ruhigen und besonnenen Betrachtung von selbst ordnen. Mir ist

die Moral nur eine Beschreibung der moralischen Natur des Menschen nach ihren mancherlei Theilen, Gebieten, Stoffen und Beziehungen, wie sie mir bisher kund geworden ist. Seitdem ich diese Ansicht gewonnen habe, hat das Interesse an der Sittlichkeit selbst bei mir nichts verloren, sondern eher zugenommen. Uebrigens will ich niemandem meine Ansichten aufdrängen und werde auch vielleicht Manches in der Zukunft besser einsehen, und Manches durchdringen, was mir jetzt dunkel geblieben ist. Es kann aber auch nichts helfen, wenn man mir alte Systeme dictatorisch wiederholt, und mich nicht aus meiner Ruhe und zur Verletzung eben des Sittlichen, das ich in diesem Buche lehre, bringen, wenn man mich roh und heftig anfällt. Eben so wird schwerlich je etwas Eindruck auf mich machen und mich in meiner Ueberzeugung stören können, was wider die Reinheit und Göttlichkeit der evangelischen Sittenlehre aus philosophischen Systemen oder aus andern Quellen beigebracht wird.

Göttingen, den 27sten März 1817.

Inhalt.

Einleitung.

I. Allgemeine Moral.

I. Von den moralischen Gesetzen und Grundsätzen überhaupt.

IV. Von der Freiheit.

V. Von Sünde und Laster, der moralischen Beschaffenheit des Menschen, den Affecten und Leidenschaften und anderen verwandten Gegenständen.

III.

Einleitung.

Einleitung.

I.

Idee einer Moral für Theologen.

§. 1.

Unter einer Moral für Theologen verstehen wir hier einen solchen Vortrag der Moral überhaupt, welcher zur Belehrung und Bildung derjenigen bestimmt und eingerichtet ist, die sich dem Dienste der christlichen Kirche widmen und dazu vorbereiten. Sie muß

1. die biblische Moral umfassen: denn der christliche Kirchendiener muß in einer Anstalt lehren und wirken, in welcher die biblischen Bücher seit vielen Jahrhunderten als die heiligen Urkunden der Offenbarungen des göttlichen Willens verehrt werden, er muß selbst seine moralische Vorträge aus der Bibel hernehmen oder an dieselbe anschließen und sich in vielen Rücksichten glücklich schätzen, daß er in diesen alten ehrwürdigen Büchern einen so herrlichen und mannichfaltigen Reichthum moralischer Kenntnisse und Lehren eröffnet sieht, womit zu jeder Zeit unter den Menschen viel Gutes ausgerichtet werden kann;

2. sie muß auch philosophisch seyn und zwar in Form und Materie: denn

a) ohne Philosophie ist die Ordnung, der Zusammenhang, die Bestimmtheit, Vollständigkeit und Sicherheit, welche dem akademischen Vortrage einer solchen Wissenschaft gebührt, nicht möglich, ohne sie kann auch die biblische und namentlich christliche Moral nicht einmal systematisch bearbeitet werden.

b) Jede Moral, wenn sie dieses Namens werth seyn soll, hat ihre ursprünglichen Gründe in der Vernunft und Natur der Menschen selbst und muß von ihm aus diesen Gründen hergehohlt werden, wenn wahre moralische Erkenntniß und Ueberzeugung für ihn entstehen soll. Auch die christliche Moral muß solche Gründe in der menschlichen Natur haben, wenn sie wirklich Moral für den Menschen soll werden können. Die Moral aus ihren Gründen ableiten oder auf sie zurückführen, heißt aber über sie philosophiren.

c) Es liegen in der christlichen Moral selbst philosophische Ideen und Lehren, durch welche sie sich mit der Philosophie verschwistert und zum Theil vor jeder Philosophie des Alterthums auszeichnet. Schon die Kirchenväter haben oft von einer christlichen Philosophie in Glaubens- und Sittenlehren geredet.

d) Es reicht besonders in unserem Zeitalter die Kenntniß der biblischen Moral allein nicht mehr hin, um einen würdigen Sittenlehrer in der christlichen Kirche zu bilden, sondern es muß vielmehr zu diesem Zwecke noch Studium der moralischen Natur des Menschen nach der so sehr erweiterten Kenntniß derselben, und der Moralsysteme hinzukommen.

e) Der besondere Vortrag der Moral in der philosophischen Facultät ist nicht hinreichend, den gänzlichen Mangel der philosophischen Moral in den theologischen Vorlesungen zu ersetzen: indem es hier darauf ankömmt, die biblische Moral unmittelbar an die philosophische zu halten und aus dem gesammten Schatze der alten und neuen moralischen Kenntnisse und Forschungen, der Offenbarungs- und Vernunftmoral den Geist des künftigen Sittenlehrers in der moralischen Anstalt Jesu zu bereichern und für seine Bestimmung auszustatten. Der akademische Philosoph trägt die Moral für Jünglinge aus allen Facultäten vor, der akademische Theolog für solche, welche einst selbst öffentliche Sittenlehrer für Menschen von allen Gattungen werden sollen. Jener breitet sich über das ganze Gebiet der Moralphilosophie aus und verfolgt es in allen seinen Abtheilungen, dieser wählt mehr das Wesentliche und praktisch unmittelbar Brauchbare und zugleich dasjenige aus, worin die philosophische Moral die christliche berührt, unterstützt und erläutert.

Man hat auch von jeher philosophische und biblische Moral verbunden. Kirchenväter und Scholastiker, orientalische und occidentalische, katholische und protestantische Moraltheologen haben es gethan und immer waren deren verhältnißmäßig nur wenige, welche eine solche Verbindung für unzulässig und schädlich erklärt haben. Uebrigens wird man sich hüten müssen, absichtlich eine philosophische Moral zu dem Zwecke zu ersinnen, damit sie mit der christlichen harmonire oder die letzte durch irgend

ein philosophisches System falsch zu deuten und ihr einen ihr fremden Sinn aufzudrängen. Vielmehr muß jede auf ihrem eigenen Gebiete frei entstehen und alsdann erst muß man beide vergleichen und es versuchen, sie in Harmonie zu bringen.

3. Eine solche Moral muß auch Historie in sich fassen und zwar theils nothwendig und ihrer Natur nach, theils zu größerem Nutzen: denn

a) die Moral entwickelt sich in den biblischen Büchern selbst historisch und die biblische Moral kann nur in einen historischen Zusammenhang gebracht werden.

b) Die verschiedenen christlichen Kirchen haben sich zwar nicht so sehr als im Dogmatischen, doch auch im Moralischen von einander getrennt und die verschiedenen Bestimmungen und Erklärungen der christlichen Sittenlehren sind selbst zum Theil in ihre symbolische Schriften übergegangen. Kirchenlehrer müssen, als solche, von diesen Verschiedenheiten und insbesondere von dem, was für ihre Kirche festgesetzt ist, unterrichtet werden; dieß aber ist Geschichte und kann nur auf dem historischen Wege geschehen.

c) Durch Verbindung der Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen mit der Moral gewinnt man zugleich eine Uebersicht über das, was bisher in dieser Wissenschaft geleistet worden ist, wird mit den mancherlei Quellen und Hülfsmitteln derselben bekannt und vor Einseitigkeit im Studium derselben verwahrt.

Es ist dieß also eine theils schon an sich selbst, theils wegen ihrer Bestimmung für einen besonderen Stand von Menschen vermischte Wissenschaft.

II.

Von der praktischen Philosophie überhaupt und der Moral insbesondere.

§. 2.

Gebrauch der Philosophie in praktischmoralischen Dingen.

Man kann wider diesen Gebrauch einwenden, daß jeder Mensch schon durch seine Vernunft und Natur hinreichend zu dem, was gut und recht ist, angeleitet werde, daß eine Philosophie darüber nichts zur Verbesserung der Menschen und ihres Zustandes beitragen, nichts wider ihre Laster und Leidenschaften ausrichten könne, daß sie nur die gesunde praktische und moralische Urtheilskraft verwirre, die Menschen uneiniger in ihren moralischen Vorstellungen und Urtheilen mache, selbst das Wohl und die Ruhe der Staaten erschüttere, allein alles dieß ist nur halb und zuweilen wahr und es ist allerdings eine praktische Philosophie oder eine Untersuchung über die obersten Gründe des Sittlichen und Rechtlichen und den Zusammenhang der moralischen Lehren nothwendig, damit dem Hange der Menschen entgegengewirkt werde, die Gesetze des Rechts und der Pflicht, die in sein Gemüth geschrieben sind, zu verfälschen und nach seinen Neigungen abzuändern, damit die moralische Er=

kenntniß und Ueberzeugung der Menschen vor Irrthümern und Vorurtheilen verwahrt, in einen inneren Zusammenhang gebracht, auf Grundsätze zurückgeführt, befestiget und erweitert werde, die Gemüther durch die Ideen des Guten und Rechten gestärkt und die Verfassungen dadurch verbessert werden [1]).

§. 3.

Von der praktischen Philosophie überhaupt.

Die praktische Philosophie ist zwar auch Theorie, sie setzt selbst vieles voraus und schließt auch manches in sich, was eigentlich zur theoretischen im engeren Sinne gehört und insofern läßt sich keine scharfe Grenzlinie zwischen beiden ziehen, selbst das Praktische, welches sich doch überall auf Bewußtseyn, Verstand, Willen und Handlungen bezieht, was bei dem bloß Physischen nicht der Fall ist, ist der praktischen Philosophie nicht eigenthümlich. Diese unterscheidet sich aber doch 1) von der theoretischen dadurch, daß ihre Gegenstände Handlungen sind, welche die Vernunft für recht oder unrecht, gut oder böse erklärt, welche geschehen oder nicht geschehen sollen und können; 2) von den technischpraktischen Wissenschaften, welche, so weit sie philosophisch sind,

---

1) Vergl. Plato's Republik in vielen Stellen; Kant über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis, in vermischt. Schr. III,8. Ebendess. Grundlehren zur Metaphys. der Sitt. 21 ff. Metaphys. Anfangsgr. d. Tugendl. Vorr. III ff. Kritik der pr. Vern. 163 ff.

zur theoretischen Philosophie gehören. Sie hängen von Kräften und Gesetzen der sinnlichen Natur ab und enthalten Regeln der Kunst und Geschicklichkeit zur Erreichung gewisser untergeordneter oder beliebiger Zwecke, für gewisse Stände und Fächer. Die praktische Philosophie aber hängt vom Uebersinnlichen und der Freiheit im Menschen ab, enthält Regeln des Verhaltens für alle Menschen, schreibt ihnen Handlungen als Pflichten und höchste, unwandelbare Zwecke des Handelns vor, bestimmt ihre Rechte und bringt auch das Technischpraktische unter ihren Gesichtspunct [2]).

§. 4.

Eintheilung der praktischen Philosophie.

I. 1. Moral, auch Tugendlehre, Ethik, Sittenlehre genannt.
   2. Rechtslehre, Naturrecht.

II. 1. Reine praktische Philosophie, auch zuweilen Metaphysik der Sitten genannt.
   2. Angewandte — auch zuweilen praktische Anthropologie genannt.

Sowohl die Moral als die Rechtslehre hat einen reinen und angewandten Theil.

---

2) Kant, Kritik d. Urtheilskr. Einl. XI ff. Kritik d. pr. Vern. 55. Rechtsl. XIII f. Bouterwek, Lehrb. der philosoph. Wissensch. I, 5—7. Jordans Versuch über die Frage: Ist die Eintheilung der Philosophie in die theor. u. prakt. gültig, wenn die Phil. in ihrem tiefsten Grunde aufgefaßt wird. Eine gekrönte Preisschr. München, 1816.

§. 5.

Von dem Unterschiede zwischen Moral und Rechtslehre.

1) Die Rechtslehre bezieht sich bloß auf äußere Handlungen, die Moral auch auf Gesinnungen, auf die Beweggründe und Zwecke der Handlungen.

2) Jene umfaßt nur enge, vollkommene, diese auch weite, unvollkommene Pflichten; der Gegenstand von jener ist das Erzwingbare, als solches, von dieser aber das Freiwillige.

3) Beide haben eine gemeinschaftliche Quelle in der Vernunft, welche aber selbst das Recht der Pflicht und Tugend unterordnet. Alle Pflichten, welche die Rechtslehre enthält, kommen auch in der Moral vor, welche aber dieselbige Pflichten aus ächt moralischen Triebfedern und Zwecken ausüben lehrt, die Moral hingegen enthält viele ihr eigenthümliche Pflichten. Die bloßen Rechte der Menschen unter einander gehören der Rechtslehre an.

4) Die Rechtslehre beschäftiget sich nicht mit der inneren Freiheit des Menschen, welche ein wesentlicher Gegenstand der Moral ist, sondern will, mit Voraussetzung derselben, die äußere Freiheit durch Herrschaft des Rechts begründen, womit das Befugniß zu zwingen gar nicht streitet, sondern vielmehr unzertrennlich verbunden ist [3]).

---

3) Bei diesen Bestimmungen muß ich nach oft wiederhohltem Nachdenken stehen bleiben und weiß übrigens wohl, daß dadurch die beiden Wissenschaften nicht ganz scharf von einander unterschieden werden und daß dabei noch Schwierigkeiten ob-

§. 6.

Von dem Unterschiede zwischen reiner und angewandter praktischer Philosophie.

Der Begriff einer reinen und angewandten prakt. Philosophie ist verschieden bestimmt worden. Einige verstanden unter jener den allgemeinen, unter dieser den besonderen Theil derselben, wichen aber wiederum in der Bestimmung dessen, was zu jedem dieser Theile gehöre, von einander ab. Man wird eine solche Eintheilung bei einer gründlichen Abhand-

---

walten, die ich aber für unauflöslich halte und in noch größerer Zahl und Stärke bei anderen Bestimmungen finde. Man ist immer über die Verhältnisse dieser Wissenschaften uneinig gewesen und ist es auch noch jetzt vielleicht mehr als jemals; s. die Geschichte des Naturrechts in J. C. F. Meister's Lehrb. desselben, Frankf. a. d. O. 1809. S. 86 ff. Sulzers verm. Schr. I. No. XIV. J. F. Flatt verm. Vers. Leipz. 1783. No. I. Höpfner's Lehrb. d. Naturr. 6. Aufl. 289—333. Hufeland Lehrsätze des N. R. 2. A. 46 ff. Kant Rechtsl. XIII ff. XXXII. XXXIV. Tugendl. 2 ff. 18 ff. 48 ff. 54 f. Fichte's Gr. L. des Nat. R. nach Principien der Wiss. Lehre, Einleit. und 1. Hauptst. Phil. Journ. von Fichte u. Niethammer, B. 5. Heft 1. S. 67 ff. Tieftrunk über das Verhältniß des Sittengesetzes zum Rechtsprincipe in meinen Beiträgen zur Philos. und Gesch. der Rel. u. Sittenl. I. Bd. 98—136. Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenl. Berl. 1813. S. 465—470. Schulze Leitfaden der Entwickelung der philos. Principien des bürgerl. u. peinl. Rechts, Gött. 1813. Bouterwek Lehrb. d. philos. Wissensch. II. Theil. Gött. 1813. S. 187 ff. Hoffbauer, das allg. oder Nat. R. und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigk. u. Unabhängigk. von einander dargestellt. Halle, 1816.

lung der praktischen Philosophie nicht entbehren können, aber die Benennung ist für sie nicht passend. Besser versteht man unter der reinen praktischen Philosophie die Wissenschaft der a priori in der Vernunft enthaltenen praktischen Ideen und Grundsätze, welche alle vernünftigen Wesen gemeinschaftlich sind, unter der angewandten aber denjenigen Theil, welcher von jenen die Anwendung auf die menschliche Natur macht und sie mit den Forderungen der reinen in Uebereinstimmung bringen lehrt. Der reine Theil heißt auch die Metaphysik der Sitten, wiewohl dieser Namen auch von dem Ganzen der praktischen Philosophie gebraucht wird, wenn es nämlich metaphysisch oder so bearbeitet wird, daß der angewandte Theil dem reinen durchaus untergeordnet und von ihm durchdrungen wird. Wie der Uebergang vom Reinen zum Angewandten, vom praktisch Metaphysischen zum Physischen im Menschen geschehe, wie bei der Anwendung verfahren werden müsse, das hat seine große Schwierigkeiten; die Unterscheidung selbst aber ist gegründet und von hoher Wichtigkeit, mag man nun das Aechtmoralische als etwas die Natur Beschränkendes und Regelndes oder als etwas neu Hervorgebrachtes und Gebildetes oder als beides zugleich betrachten. Die Metaphysik der Sitten ist nicht etwa bloß eine willkührliche Erfindung der Schule oder eine leere Einbildung, sie ist etwas Reelles. Jeder Mensch trägt sie in sich und keiner kann sich ganz davon losmachen, welches schon die gemeine mit dem Charakter strenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit versehene Ideen von Pflicht, Recht und Sittengesetz

zeigen. Ohne eine solche Metaphysik ist alle Moral und Rechtslehre ohne Fundament, Zusammenhang, Haltung und Gewißheit. So wie es eine reine und angewandte Mathematik gibt und diese ohne jene gar nicht gedacht werden kann, eben so ist es mit der praktischen Philosophie. Die Metaphysik der Sitten ist selbst für die Praxis sehr wichtig. Die Darstellung des Reinsittlichen in der menschlichen Natur erfüllt unser Gemüth mit einem Gefühle unserer Würde, mit Kraft zur Ausübung des Guten und bringt Einheit und Harmonie in unsere moralische Vorstellungen und Ueberzeugungen, Gesinnungen und Handlungen[4]).

§. 7.

Vom Begriffe und Inhalte der Moral 5).

Was nun die Moral oder vielmehr Moralphilosophie sey, ergibt sich eigentlich schon aus dem

---

4) Grundl. zur Metaph. d. Sitten, Vorr. u. S, 32 ff. Rechtsl. VII ff. XIII ff. Kritik der pr. Vern. Einl. u. S. 159 ff. Tugendl. Einl. u. S. 1. Fichte Sittenl. §. 12. Schleiermacher a. a. O. 446—464.

5) Was den Namen betrifft, so sagt Cicero de fat. c. 1. quia pertinet ad mores, quod ηϑος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam latinam nominare moralem. Die Wörter ηϑη, Sitten, weisen freilich zunächst nur auf das äußere Verhalten hin, doch bezeichnen sie schon bei den Alten auch Gesinnungen und Gefühle, ja den ganzen Charakter. Kant begreift unter dem Namen der Sittenlehre zugleich die Moral und Rechtslehre und nennt jene auch Tugendlehre. Ari-

Begriffe der praktischen Philosophie und den Merkmalen, wodurch sich die Moral von der Rechtslehre unterscheidet. §. 3 — 5. Sie ist im Allgemeinen die philosophische Lehre vom Sittlichguten überhaupt und für den Menschen insbesondere, von der Bestimmung vernünftiger und namentlich menschlicher Wesen. Unter dieser Idee stehen zunächst die Ideen des Sittengesetzes, der Tugend, der Pflicht. Sie beschäftiget sich aber nicht bloß mit Ideen, sondern auch mit den in der menschlichen Natur vorhandenen Kräften, aus welchen entweder diese Ideen hervorgehen oder durch welche wir ihnen nachzukommen im Stande sind und darunter vor allen andern mit der Vernunft, Freiheit und dem Gewissen, mit der ganzen Einrichtung der menschlichen so, wie der äußeren Natur, weil in der Natur überhaupt das Sittlichgute ausgeführt werden soll, mit den mancherlei Gütern des inneren und äußeren Lebens, mit den Mitteln, das Gute zu vollbringen [6].

---

stoteles nennt die Moral nicht nur Ethik, sondern oft auch Politik, auch wohl πολιτικα περι τα ηθη und zwar deswegen, weil er glaubte, 1) das wahre ethische Leben sey nur in einer geordneten bürgerlichen Gesellschaft möglich, 2) nur ein ethischguter Mensch könne ein recht guter Bürger seyn; 3) selbst die Aufgabe der eigentlichen Politik bestehe darin: wie ein Staat und die bürgerliche Gesetzgebung eingerichtet werden müsse, um den großen Haufen moralisch zu erziehen, um das, was Unterricht nicht bei ihm bewirken kann, durch Zwangsgesetze zu bewirken. Alles dieß erhellet deutlich aus Rhetor. I, 4. Ethic. ad Nic. I, 1. X, 10. Magn. Mor. init.

6) Bei Plato finden wir folgende Erklärungen dieser Wissen-

§. 8.

Von der Moral als Wissenschaft und System.

Die wissenschaftliche oder philosophische Moral erforscht die obersten Gründe des Sittlichen, bringt die

---

schaft: επιστημη του βελτιστου Alcibiad. II. T. 5. p. 90. s. ed. Bip. επιστημη περι το αγαθον και κακον Charmid. l. c. p. 151 s. επιστημη εν ῃ συμπεπτωκεν αμα το τε ποιειν και το επιστασθαι χρησθαι τουτῳ, ὁ αν ποιῃ Eythyd. T. III, 41. επιστημη ποιητικη ευδαιμονιας Definitt. 288. Diese Glückseligkeit ist auch wohl in die vorhergehenden Definitionen mit eingeschlossen. In der Republik setzt er mehrmals die Idee des Guten selbst über die des Wahren hinauf und leitet diese von jener ab; L. VI, 15. nennt er die ιδεαν αγαθου μεγιστον μαθημα. Uebrigens gibt er daselbst nie eine deutliche Erklärung, was dann das Gute überhaupt sey. Aristoteles sucht gegen ihn darzuthun, daß es keine Idee des höchsten Guts und des Guten überhaupt geben könne, weil diese Idee nicht in Einer Kategorie weder als Substanz, noch als Qualität, noch als Verhältniß bestimmt sey, sondern die Güter bald als Substanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältnisse gedacht werden, weil nicht alle Güter in Einer Wissenschaft begriffen werden können, weil so viele Menschen diese Idee des Guten gar nicht kennen und nicht danach leben. Ethic. Nic. I, 1 — 4. ad Eudem. I, 1 s. Kommt diese Bestreitung wohl daher, weil Aristoteles nicht zwischen dem Guten und dem Gute unterschied? Unter die Idee des Guten ist von mehreren Neueren auch das Naturrecht gebracht worden. Bouterwek, Lehrbuch II, 1. §. 11 ff. S. überh. Schleiermacher a. O. 165 ff. 438 ff. Meiners allgem. krit. Gesch. der Ethik, 1. Th. 6. u. 7. Abschn. Die Definition, daß die Moral die Lehre vom höchsten Gute sey, ist doch nur einseitig.

moralischen Kenntnisse in einen inneren Zusammenhang, führt sie auf Grundsätze zurück, gibt ihnen Klarheit und Festigkeit, vertheidigt die moralischen Wahrheiten wider Angriffe und bestimmt die Grenzen zwischen der Moral und anderen verwandten Wissenschaften. Man hat oft behauptet, die Moral könne nur dadurch Wissenschaft werden, daß sie sich an eine höhere Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhange aller Wissenschaften oder vom Wahren überhaupt oder an die Theologie oder an eine Naturphilosophie anschließe und aus einer von ihnen hervorgehe. Nun ist zwar richtig, daß sie mit den ersten Principien aller menschlichen Erkenntnisse nicht streiten darf, daß sie nach den Regeln der Logik bearbeitet werden muß, aber eine solche Wissenschaftslehre, als hier vorgegeben wird, ist für uns Menschen nicht möglich und vergeblich versucht worden, eine allgemeine Wahrheitslehre gibt noch keine bestimmte moralische Wahrheit, die Naturphilosophie vernichtet die menschliche Freiheit und damit die Moral, die Theologie gibt nicht die moralischen Ideen, sondern setzt sie voraus. Wir nehmen also an, daß die moralische Ideen, Gesetze und Grundsätze selbst zum Höchsten und Allgemeinsten in der menschlichen Erkenntniß gehören und nicht auf höheren Ideen ruhen. Die Moral kann das werden, was die Menschen Wissenschaft nennen. Sie geht von reinen, allgemeinen und nothwendigen Vernunftideen aus, bringt dadurch ihre Lehren in Zusammenhang, theilt sie nach Grundsätzen ab und stellt sie im Allgemeinen vollständig dar. Daß das geschehen könne, was sie

als praktische Wissenschaft gebietet, kann Erfahrung und Selbstbewußtseyn lehren. Nur muß sie nicht bestimmen wollen, was vermöge der Schranken der menschlichen Erkenntnißkräfte nicht bestimmt werden kann und selbst in praktischer Hinsicht nicht bestimmt zu werden braucht, sonst läuft sie Gefahr, wegen gewisser unbestimmbarer Dinge sich überhaupt zweifelhaft zu machen, durch Spitzfindigkeiten an Kraft und Interesse zu verlieren, wissenschaftlich bestimmen zu wollen, was nur dem Gewissen des Einzelnen überlassen werden muß und indem sie die Art von Gewißheit und Bestimmtheit erreichen will, welche die Mathematik hat, sich selbst zu zerstören und sich in ein bloßes System des Mechanismus und der Nothwendigkeit aufzulösen. Was jetzt viele eine Wissenschaft nennen, das ist nur in Gott, und kann auch in der Moral von Menschen nicht erreicht werden [7]).

---

7) Man erinnere sich bei diesem §. an die Systeme von Plato, Spinoza, Fichte, Schelling. Was der zweite unter dem Namen der Ethik geliefert hat, verdient diesen Namen nicht, und was er im 3. Theile dieses Buchs in der Einleitung sagt: "Wir wollen die menschlichen Handlungen und Begierden eben so betrachten, als wenn wir Linien, Flächen und Körper vor uns hätten" das charakterisirt den Geist dieses ethischen Systems. Uebrigens vergl. man noch zu diesem §. Moses Mendelssohn über die Evidenz in den metaphys. Wissensch. Berl. 1764. Kant Unters. über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie u. der Moral 1763. oder: verm. Schriften II, 1. C. C. F. Schmid Adiaphora, 143 — 157. 168 — 185. Schleiermachers

§. 9.

Von der Methode und Abtheilung der wissenschaftlichen Moral. Casuistik.

Was die Methode der wissenschaftlichen Moral betrifft, so gehört dahin 1) die Art und Weise, wie die moralischen Begriffe gefunden und entwickelt werden, und insofern kann die Methode entweder synthetisch oder analytisch seyn, oder können Beide auf eine zweckmäßige Art vereiniget werden, wobei jedoch immer in der Moral als Wissenschaft die synthetische dem Ganzen des Systems zum Grunde liegen muß [8]). 2) Die Frage, worüber schon die Stoiker stritten, ob die Moral bloß als Lehre von den allgemeinen Grundsätzen der Sittlichkeit oder bloß als ein Inbegriff specieller Vorschriften fürs Leben oder zugleich als beides vorgetragen werden müsse, wobei kein Anstand ist, für das Letzte zu entscheiden, doch so, daß man ja die wissenschaftliche Moral nicht ganz ins Einzelne, Kleine und Gemeine verfolge [9]). 3) Die Anordnung und Eintheilung des Systems, wobei es darauf ankömmt, daß der Begriff der Moral vollständig erschöpft, die äußere Gestaltung aus der Natur der Wissenschaft hergenommen, die Hauptideen herausge-

a. O. 364 ff. 383 ff. und anderswo an die wissenschaftliche Moral gemachte Forderungen, Bouterwek a. O. II, 7 f.

8) C. C. E. Schmid Grundr. d. moral. Philos. Jen. 1793. hat die Moral im 1. Theile nach der analytischen, im 2ten nach der synthetischen Methode vorgetragen.

9) Senec. ep. 94. 95.

ausgehoben werden und die Lehren natürlich und consequent aus- und auseinander folgen. Diese Anordnung und Abtheilung ist in den Systemen gar sehr verschieden, allerdings ist darin auch eine Verschiedenheit des Besseren, es gibt übrigens (und dieß ist das Schicksal aller menschlichen Systeme) noch keine, welche über alle Einwürfe erhaben wäre und gegen welche eine andere nicht doch gewisse Vortheile gewährte [10]). Die Casuistik ist kein besonderer wesentlicher Theil eines Systems der Moral, noch auch eine besondere Wissenschaft, sondern nur eine Anwendung der moralischen Maximen auf einzelne, schwierigere Fälle oder eine nähere Bestimmung der allgemeinen Vorschriften und Formeln in Beziehung auf solche Fälle. Demnach verwebt sie sich fragmentarisch in die einzelne Theile des moralischen Systems. Trägt man sie, wie oft geschehen ist, abgesondert von der Moral vor, so ist sie eine Sammlung und Auflösung von Gewissensfällen, welche man nach dem Systeme der Moral anordnen kann und nach den Grundsätzen desselben entscheidet, und da pflegt man die Lehren vom Gewissen und der Collision der Pflichten dem Ganzen voranzustellen. Die Moral kann die Casuistik nicht vermeiden, allein sie kann sie nicht erschöpfen, sie kann weder alle Fälle anführen, noch

10) Kant's Eintheilung I. Ethische Elementarlehre, bestehend aus Dogmatik und Casuistik. II. Methodenlehre, a) Didaktik, b) Ascetik in der Tugendl. 55—57. ist sehr gegründeten Vorwürfen ausgesetzt. Vrgl. Schleiermacher 424 ff.

für alle bestimmte Regeln des Verhaltens geben, da würde sie das Unermeßliche ermessen, die Natur der unvollkommenen Pflichten zerstören wollen, dem Gewissen und den Gefühlen der Menschen eine unerträgliche Fessel anlegen und sich auch bei guten Menschen verhaßt machen. Will man gar die ganze Moral allein oder vornehmlich als Casuïstik vortragen, so macht man sie ungewiß und bahnt den Weg zu einer scheinbar wissenschaftlichen Begründung des Unsittlichen [11]).

§. 10.

Von der rationalen, empirischen und vermischten Moral.

Nicht nur im Wissenschaftlichen, sondern auch schon in den gemeinen Begriffen findet man einen Unterschied zwischen **rationaler**, **empirischer** und **vermischter Moral**. Die erste geht von den Ideen und Grundsätzen des Guten aus, welche in der Vernunft a priori liegen, die zweite will die ganze moralische Erkenntniß aus Trieben, Neigungen, Gefühlen, Thatsachen schöpfen und ist der mannichfaltigsten Modificationen und Combinationen fähig. Der moralische Rationalismus verschmäht die Kenntniß der menschlichen Natur, Erfahrung und Beobachtung nicht, aber er gründet sich nicht ursprünglich darauf, sondern steigt zu ihr herab und gibt ihr Gesetz und Regel.

---

11) Von der Casuistik in philosophischer Hinsicht s. **Kant** u. **Schleiermacher** a. O. Ad. Smith Theory of mor. sentim. II. 250 sqq. **Bouterwek** a. O. II. 101 — 103.

Die vermischte Moral, welche auch der moralische Synkretismus genannt wird, besteht darin, wenn man schon in den ersten und obersten moralischen Grundsätzen Vernunft und Sinnlichkeit coordinirt und unter einander mischt [12]. Dieß ist allerdings fehlerhaft, in einem andern Sinne aber muß jede wahre Moral vermischt seyn: denn, ob sie gleich anerkennt, daß alles Moralische ursprünglich nur aus Vernunft und Freiheit herstammen könne, so vergißt sie doch nicht, daß sie es mit dem Menschen nach allen seinen Kräften, Anlagen und Verhältnissen zu thun hat, daß er nur als sinnliches und vernünftiges Wesen zugleich handeln könne und daß ohne Kenntniß der menschlichen Natur überhaupt die Pflichten der Menschen nicht bestimmt werden können [13].

§. 11.
Von dem moralischen Skepticismus und Antimoralismus.

Leitet man die Moral ursprünglich bloß empirisch ab, so entsteht leicht der moralische Skepticis-

---

12) Krit. d. pr. V. 44.

13) Von den ältern Akademikern sagt Cic. de fin. 4, 7. Cum sapientiam totius hominis custodem et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et adiutrix, hoc sapientiae munus esse dicebant, ut eum tueretur, qui constaret ex animo et corpore, in utroque iuvaret eum et contineret. c. 13. sapientia non ipsa genuit hominem sed accepit a natura inchoatum: hanc intuens debet institutum illud quasi signum absolvere. Die sapientia ist die Moral, welche ebendaselbst auch vivendi ars genannt wird.

mus, weil Erfahrungen, Neigungen, Gefühle und Thatsachen keine allgemeine Wahrheiten begründen können und sich selbst widersprechen, doch haben beide auch noch andere Quellen und sollen oft nur der Unsittlichkeit selbst zur Rechtfertigung und Schutzwehr dienen. Der Skeptiker erklärt Alles, was man bisher als Moral aufgestellt und er selbst davon erkannt hat, für zweifelhaft, beruft sich vornehmlich auf die abweichende und widersprechende moralische Vorstellungen und Urtheile der Menschen, Philosophen und ganzer Völker, leugnet jedoch nicht, daß vielleicht einmal eine allgemeingültige sichere und feste Moral werde aufgestellt werden und daß jeder sich nach den Gesetzen und Sitten des Landes, in welchem er lebt, richten müsse [14]). Der Antimoraliste verwirft die Moral schlechthin und will beweisen, daß es keine gebe und geben könne, daß nur physische, keine moralische Anlagen und Gesetze in der moralischen Natur seyen, daß es keine Freiheit, kein Gewissen, kein uneigennütziges Wollen und Handeln des Menschen, keinen reellen Unterschied zwischen Tugend und Laster gebe [15]). Beide sind nur dadurch zu widerlegen, daß

14) Meine Gesch. und Geist des Skeptic. vorzügl. in Rücksicht auf Moral u. Religion, 2 Bde. Leipz. 1794. Platner's philos. Aphor. Neue Ausarb. 2. Th. Lpz. 1800. S. 414 ff. Meiners: ob es eine Kunst oder Wissenschaft des Lebens gebe? in der Gesch. der Ethik, I. Th. 1. Abschn.

15) Die Sophisten, man s. vornehmlich Plato im Gorgias, Theätet, de republ. L. II. de legg. X. p. 76. T. IX. ed. Bip. J. A. Geßner Kritik der Moral. Leipz. 1802.

man sie auf das, was in ihrem moralischen Bewußtseyn liegt, verweist und ihnen dasselbe im Zusammenhange darstellt. Gegen sie thut die ganze Moral in ihrer Ausführung ihre Realität dar.

§. 12.

Von der moralischen Mystik und Schwärmerei.

Die Mystik ist zwar immer in der Theologie gewöhnlicher, als in der philosophischen gewesen. Doch geht sie unstreitig auch die Moral an und kann auch aus philosophischen Principien abgeleitet werden. Das Wesentliche der mystischen Moral, worin so ziemlich alle Mystiker übereinstimmen, besteht in folgenden Lehren: 1) die unmittelbare, einfache Anschauung Gottes ohne Bild, ohne Schlüsse, ohne Begriffe, ohne Trennung und Vielheit ist der einige Weg zur reinen und höheren Erkenntniß Gottes und zugleich auch zu unserer Bestimmung. 2) Diese Anschauung aber setzt schon eine gewisse Reinheit des Gemüths voraus, sie ist ohne Sittlichkeit nicht möglich, unsittliche Menschen sind derselben gar nicht fähig. Gott hat in die menschliche Seele eine natürliche Sehnsucht nach dem Guten und nach den ersten Principien des Moralischen gelegt, durch welche der Mensch zu einiger Kenntniß seiner Bestimmung und zu einem gewissen Grade von Tugend gelangen kann. 3) Wenn aber der Mensch sich im Zustande der Anschauung befindet und damit zugleich von der wärmsten und reinsten Liebe zu Gott

---

Der neue Machiavell, eine prakt. Moral für die Ungläubigen. Hamb. 1804.

entzündet wird, so gelangt er auch zu der höheren und reineren moralischen Erkenntniß und Vollkommenheit. Er schaut in sich das Gute in seiner Urquelle, das substantielle Gute an, er wird mit Gott vereint, er genießt und fühlt ihn, er erkennt die moralischen Wahrheiten in höherer Potenz, in größerer Reinheit und Vollständigkeit, er erhält eine neue Kraft zu den höheren Tugenden und es entsteht Göttliches in ihm [16]). Diese Lehren sind gar wohl mit einer wahren Moral vereinbar. Kant selbst sagt, der Mysticismus vertrage sich mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes, gibt ihn jedoch seinen Principien gemäß für schwärmerisch aus, und besorgt übrigens deswegen keine große Gefahr von ihm, weil es eben nicht natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen sey, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen und die Schwärmerei niemals einen daurenden Zustand vieler Menschen ausmachen könne [17]). Allein für sittlichgute Menschen, welche zugleich wahrhaft glaubige Menschen sind und die Religion nicht bloß als eine Hypothese oder ein Postulat betrachten, möchte der reine moralische Mysticismus unvermeidlich seyn. Die ächten Mystiker gestehen selbst, daß er nicht für jedermann sey, daß er behutsam vorgetragen werden

---

16) S. die Geschichte der Mystik in meiner Gesch. der Sittenl. Jesu. 3 Bde. und der Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der alten Literatur. Gött. 1808. — Fr. Lücke im Archiv f. a. u. n. Kirchengesch. II, 1, 3. 4.

17) Krit. d. prakt. Vern. 125.

müsse, daß die inneren Erfahrungen, welche sein Wesen ausmachen, nicht deutlich beschrieben und durch Beschreibung nicht mitgetheilt werden können. Er paßt insofern nicht für ein System der Moral, dieses kann immer seinen Grund für sich legen und sich erbauen, die Menschen zur sittlichen Erkenntniß und Bildung leiten und dabei doch der mystischen Gemüthsstimmung freien Spielraum lassen. Ein anderes ist der rohe, gemeine moralische Mysticismus, welcher von einer sinnlichen Anschauung Gottes träumt, das vernünftige Nachdenken und die freie Sittlichkeit unterdrückt. Er ist eine gefährliche Schwärmerei. Den Namen der moralischen Schwärmerei und einer schwärmerischen Moral verdienen alle moralische Denkarten und Lehren, welche auf der Phantasie und einer Ueberspannung derselben, nicht auf der Vernunft und einer gründlichen Kenntniß der menschlichen Natur beruhen [18].

§. 13.

Von der natürlichen und geoffenbarten Moral.

Ursprünglich haben alle oder fast alle Völker die Moral als etwas von Gott oder den Göttern Geoffenbartes betrachtet. Späterhin hat man von ihr die natürliche Moral unterschieden, zu welcher der Mensch durch den freien Gebrauch seiner Erkenntnißkräfte und äußerer in der Natur vorhandener Mittel gelangt. Jede wahre natürliche Moral ist zugleich geoffenbart, denn wir machen die Moral nicht, sie kommt

18) Kant a. O. 150 ff. 276. 280 ff.

ursprünglich von Gott und Gott offenbart sich auch in der Natur.

Damit aber wird der Unterschied zwischen beiden noch nicht gänzlich aufgehoben; denn 1) es kann sich mit der Offenbarung der Moral in unserem Gemüthe dennoch eigene freie Geistesthätigkeit und Anerkennung verbinden. 2) Gott kann uns Moralisches auch auf einem anderen Wege als dem der Natur offenbaren. Dieser Begriff einer übernatürlichen Offenbarung der Moral ist uralt, immer weit verbreitet gewesen und ist es noch jetzt. Von ihm gelten folgende Sätze: 1) Der Mensch kann aus Irrthum und Selbsttäuschung eine natürliche Moral für übernatürlich geoffenbart halten und diese Selbsttäuschungen sind für viele Menschen unvermeidlich, auch unschädlich und wohlthätig, wenn nur der Inhalt einer solchen Moral wahr und gut ist. 2) Die absolute Unmöglichkeit einer solchen übernatürlichen Offenbarung der Moral kann von uns Menschen nicht erwiesen werden: dazu reichen unsere Erkenntnißkräfte nicht hin; man muß sich aber dabei nicht vorstellen, daß Gott selbst Gegenstand sinnlicher Erfahrung wird, sondern nur, daß wir aus gewissen Erfahrungen des inneren oder äußeren Sinns schließen, Gott habe hier unmittelbar gewirkt. 3) Eine solche Offenbarung kann für die moralische Belehrung und Bildung der Menschen sehr nützlich seyn, mag sie nun eben so viel, oder weniger oder mehr, als die Moral der Vernunft und Natur enthalten. In jedem Falle kann sie einen erschütternden Eindruck auf rohe, unwissende Menschen machen, ihre moralische Erkenntnißkräfte

wecken und allmählig entwickeln, sie zu Einsichten leiten, zu welchen sie sonst nie oder weit später gelangt seyn würden, sie zur Anerkennung eines über die Natur gebietenden Gesetzes und Gesetzgebers leiten, sie einer sittlichen Ordnung unterwerfen, Kirchen begründen, einen Stand von Kirchendienern aufrichten und unendlich viel zur sittlichen Bildung der Menschen beitragen, wiewohl sie von dem Menschen auch mißbraucht, entstellt und zum Hindernisse seiner sittlichen Aufklärung und Bildung gemacht werden kann. Im ersten Falle wirkt sie durch ihre Form tiefer und ausgebreiteter, als die natürliche Moral. Im zweiten Falle kann sie so viel, als die Menschen, welchen sie bestimmt ist, zu fassen fähig sind, offenbaren und die allmählige Entdeckung des Uebrigen ihnen selbst überlassen wollen. Auch der dritte Fall ist möglich, nur darf das Mehrere, was sie enthält, unserer Vernunft nicht widersprechen, wenn es von uns als verbindlich soll anerkannt werden, es muß selbst auf irgend eine Art mit ihr zusammenhängen. Aus unserer Vernunft müssen wir Menschen freilich ursprünglich die moralischen Ideen schöpfen und selbst das noch dunkle Bewußtseyn derselben ist bei aller moralischen Erkenntniß wirksam, aber unsere Vernunft ist nicht die unendliche und allwissende, es ist eine beschränkte und durch die Sünde geschwächte Vernunft; die übernatürliche Offenbarung kann ihr etwas darbieten, wozu sie durch sich selbst nicht gelangt wäre, was aber den in ihr liegenden und unterdrückten besseren Keimen entspricht, ihre Ahnungen erfüllt, ihrer Schwäche zum Anker dient und daher

von ihr gar wohl als verbindlich anerkannt werden kann. Gott kann nach seiner für uns unergründlichen Weisheit uns etwas Moralisches auf einem anderen Wege, als durch Vernunft offenbaren und dennoch unsere Vernunft so eingerichtet haben, daß sie Gründe hat, das ihr Dargebotene anzuerkennen. 4) Eine solche geoffenbarte Moral wird wegen ihrer Bestimmung alle Eigenschaften einer ächten populären Moral an sich haben, doch kann sie auch Ansprüche enthalten, deren tiefer Sinn sich nur wenigen und vielleicht erst späteren Nachkommen eröffnet. 5) Der übernatürliche Ursprung einer Moral ist niemals strenge erweislich, weil er auch bei aller Unbegreiflichkeit für den Menschen aus ihm unbekannten Kräften und Gesetzen der Natur erklärbar seyn kann, allein aus praktischen Gründen und Bedürfnissen kann der Mensch vernünftigerweise an einen solchen Ursprung glauben, wenn sie anders gewisse Kennzeichen an sich trägt. Selbst wenn ein Mensch für jene moralische Ueberzeugungen und seine Tugend des Glaubens an Wunder nicht mehr bedarf, so kann er doch noch glauben, daß Gott die Moral einst übernatürlich geoffenbart habe und daß dieß fortdauernd unter den Menschen gelehrt werden müsse. Die natürlich-geoffenbarte Moral hat ihre Grade: wenn sie in ihrer Entstehung, ihrem Inhalte, ihrer Reinheit, ihrer allgemeinen Brauchbarkeit, ihrer Ausbreitung und in ihren Wirkungen besonders ausgezeichnete, viele und mannichfaltige Spuren einer außerordentlichen göttlichen Vorsehung an sich,

trägt, so ist sie in einem höheren Grade geoffenbart [19]).

§. 14.

Von den verschiedenen Lehrarten der Moral.

Die Art, die Moral überhaupt zu lehren, kann sehr verschieden seyn und zwar nach der Verschiedenheit der Subjecte, der Absichten und Wünsche der Lehrer und Lernenden, der Materie und Form. Es lassen sich auch verschiedene Lehrarten miteinander verbinden. Die Lehrart kann populär oder wissenschaftlich, akroamatisch, katechetisch, dialogisch, beredt, paränetisch, sententiös, paradigmatisch, parabolisch u. s. w. seyn und jede dieser Lehrarten leidet wieder besondere Modificationen. Bei jeder Lehrart muß man auf Reinheit der Grundsätze und darauf hinarbeiten, daß der Lehrling die moralische Erkenntniß sich selbst zu eigen mache und in eine freie Ueberzeugung verwandle. Die griechischen und römischen Moralphilosophen haben über die Moralmethoden viel nachgedacht und gestritten. Ob sie gleich insgesammt zugaben, daß verschiedene Lehrarten seyn müssen und nebeneinander bestehen können, so haben doch auch einzelne Philosophen und

---

19) Wegen der verschiedenen Begriffe und Theorien von Offenbarung überhaupt verweise ich auf mein Lehrbuch der Dogmat. u. Dogm. Gesch. 3. A. §. 20. Ueber die geoffenbarte Moral insbesondere s. J. W. Schmid christliche Mor. I. 20 ff. J. E. C. Schmid Mor. Phil. §. 51. S. 155 ff. 3. A. Berger Mor. Einl. ins N. T. I. Einl.

Secten gewisse Lehrarten gänzlich verworfen und andere allein verfolgt. Am meisten Aufmerksamkeit verdienen hier die methodischen Grundsätze der Sophisten und des Socrates, des Plato und Aristoteles sammt ihren Anhängern, der Epikuräer und Stoiker [20]).

III.

Von der biblischen besonders christlichen Moral.

§. 15.

Von der biblischen Moral überhaupt.

In einer Reihe von Büchern, welche den Christen heilig geworden sind und es zum Theil schon den Ebräern waren, welche von jenen mit dem gemeinschaftlichen Namen der Bibel belegt worden sind, übrigens größtentheils zunächst nicht moralischen, sondern vielmehr historischen, prophetischen und dogmatischen Inhalts sind, ist gar viel Moral in der mannichfaltigsten Form und Anwendung enthalten. Man hat unter der Voraussetzung, daß diese Bücher insgesammt von Gott eingegeben seyen und von ihm geoffenbarte Lehren enthalten, es oft versucht, die in ihnen enthaltene Moral in ein zusammenhängendes Ganzes zu bringen, doch meist so, daß man in gewissen früheren Vorschriften und Lehren minder vollkom-

---

20) G. Paschius de variis modis moralia tradendi. Kil. 1707. A. Smith Theory of mor. sent. Vol. I. P. 7. sect. 4. Meiners Gesch. d. Ethik. I. 4. 6. 7. Abschnitt. Schleiermacher 471—480.

mene und sich accommodirende göttliche Offenbarungen, auch wohl Vorbilder künftiger vollkommnerer Offenbarungen erblickte oder sie auch durch die vollkommneren Vorschriften bestimmte und deutete. Man findet aber nicht nur in mehreren dieser Bücher unwahre und unmoralische Grundsätze, welche nicht von Gott kommen können, sondern die moralischen Lehren der verschiedenen Bücher widersprechen sich auch und können nicht in ein übereinstimmendes systematisches Ganzes gebracht, sondern höchstens in einer historischen Entwicklung dargestellt werden. Dabei bleibt es aber immer möglich, nicht nur, daß das, was in diesen Büchern von der Moral des Stifters des Christenthums enthalten ist, durchaus wahr, göttlich, rein und zusammenstimmend ist, sondern auch daß in diesen Büchern überhaupt, abgesehen von gewissen Flecken, eine reine, unwandelbare, noch jetzt anwendbare Moral enthalten ist, und daß ihr im Ganzen der Character einer von Gott geoffenbarten Moral zukommt.

§. 16.

Geschichte der Moral unter Ebräern vor Jesus.

I. Zeiten vor Moses.

Die Geschichte der Moral in diesem Zeitraume müssen wir aus einem Buche schöpfen, welches aus älteren Urkunden gesammelt und zusammengesetzt, und von welchem wir nicht genau wissen, zu welcher Zeit es geschrieben ist. Die Urkunden selbst sind ohne Zweifel aus uralten Sagen geflossen, welche sich lange Zeit bloß mündlich fortgepflanzt haben. Sie steigen

bis zum ersten Ursprunge und Zustande des menschlichen Geschlechts hinauf und verfolgen dann insbesondere die Geschichte derjenigen Nachkommen, welche Einen Gott verehrten und von ihm mit besonderen Verheißungen und Segnungen begnadiget wurden. Bei diesen Umständen wird es schon an sich wahrscheinlich, daß die Verfasser der Urkunden und des Buchs manches von ihren eigenen Vorstellungen in das graue Alterthum zurückgetragen haben, und daß dasjenige, was von den ersten Menschen vorkommt, entweder bloß von einer uralten Familie gilt, oder die Vorstellung eines alten Ebräers gewesen ist, von welcher er übrigens vollkommen überzeugt war, und die er wohl auch selbst aus göttlicher Offenbarung ableitete. In diesem Buche, die Genesis genannt, finden sich auch manche moralische Ideen und Grundsätze. Die jetzt folgende kurze Darstellung derselben muß nach den angegebenen Voraussetzungen beurtheilt werden, und es wäre vergebliche Mühe, überall genau das Geschichtliche von dem bloß Vorgestellten unterscheiden zu wollen.

Ein Gott und Schöpfer ist es, welcher den Menschen von Anfang an bekannt macht, was recht oder unrecht, was gut oder böse sey. Er geht mit ihnen um, er spricht mit ihnen, er offenbart sich ihnen durch Eingebungen, durch Begebenheiten in der Natur, im wachenden und träumenden Zustande, er ertheilt ihnen Gebote und Verbote, er warnt, droht, verheißt, führt aus, bestraft, belohnt, flucht und seegnet, und schaltet über Schicksal und Natur, über Gegenwart und Zukunft. Gott fürchten, ihm, sei=

nen Verheißungen und Drohungen, **glauben**, so **wandeln**, wie wenn er **immer Zuschauer** und **Zeuge** wäre, das ist die Tugend aller Tugenden Gen. 4, 22. 15, 6. 18, 19. 20, 11. Insbesondere aber sind es gewisse Menschen, mit welchen er vertrauter umgeht. Den ersten Menschen offenbart er die Bestimmung und Würde des menschlichen Geschlechts überhaupt, und sorgt für sie wie ein Vater und Erzieher. In der Folge werden einige Männer von ihm besonders ausgezeichnet, welche sich der Verehrung des Einen Gottes kräftig annehmen, wider die Abgöttererei mit Nachdruck kämpfen, vor ihm wandeln und ihm ihr ganzes Vertrauen schenken. Ihnen besonders offenbart er seinen Willen und seine Absichten, nicht nur für sie selbst, sondern auch für andere; ihren Glauben und ihre Tugend will er auch an andern belohnen, ihrem Fluche und Seegen legt er seine Kraft bei, ihre Aussprüche und Handlungen werden gleichsam neue untergeordnete Principe der Sittlichkeit für die Nation. So sind **Noa**, **Abraham**, **Isaak** und **Jakob**, welche übrigens Verschiedenes thun und sprechen, was wir nach unseren reineren Begriffen für unmoralisch erklären müssen.

Die ersten Menschen kommen rein aus der Hand ihres Schöpfers. Gott hatte sie nach seinem Bilde geschaffen und sie bestimmt, über die Erde zu herrschen und sich fortzupflanzen. Sie leben der Natur gemäß, ruhig und heiter; daß es auch etwas Böses und Unangenehmes gebe, wissen sie noch nicht. Durch ein Verbot, welches ihr Gott an sie ergehen läßt, und welches sie übertreten, werden sie zuerst mit dem Un-

terschiede zwischen dem Guten und Bösen und mit den Uebeln des Lebens bekannt, sie empfinden Furcht und Gewissensbisse, und die Heftigkeit sinnlicher Triebe, der Keim der Sterblichkeit und des Schmerzens wird in ihre und aller ihrer Nachkommen Natur gelegt, und die Fruchtbarkeit der Erde wird vermindert. Alles Uebel in der Welt ist Folge der Sünde. Der Hang zum Bösen zeigt sich auch unter den Nachkommen der ersten Menschen, erreicht nach und nach unter den meisten eine schreckliche Gewalt, nur wenige bleiben übrig, an welchen Gott Wohlgefallen finden konnte; unter den auserwählten Ahnherrn der Nation geht es besser, und Gott kann nun, ohngeachtet der Verkehrtheit der meisten, seine gütigen Absichten ausführen, seegnen und Seegen verheißen, und sieht die Verehrung seiner fest auf der Erde gegründet. Gen. 2. ff.

Als Verbot- und Gebot-Gesetze, welche Gott entweder ausdrücklich verordnet oder gebilligt hatte, oder welche als Moralgesetze anerkannt waren, kommen in diesem Zeitraume folgende vor. Enthaltung vom Morde und vom Bluteßen, Achtung gegen das Menschenleben 4, 1-16. 9, 4-6., Fortpflanzung des Geschlechts in der ehelichen Verbindung 1, 27 f. 9, 1. 7. 38, 8-10., Heiligung des 7ten Tags zum Andenken der Schöpfung 2, 3., Unterlassung des Ehebruchs 12, 16-19. Kap. 20., Beschneidung als Auszeichnung der Abrahamiden und der Verehrer Eines Gottes von andern 17, 7-14., Ehrerbietung gegen Eltern 9, 21-27., Monogamie wird von Anfang an beobachtet, bis auf Isaak herab wird nur von Lamech bemerkt, daß er zwei Weiber hatte 4, 19., Esau und Jakob aber

leben

leben in der Polygamie, ohne daß es mißbilligt wird, 29, 18 ff. 36, 2 f., und schon Abraham hat mehrere Concubinen 21, 11. 12. 35, 6., Unzucht und außerehelicher Beischlaf wird nicht sowohl am männlichen als am weiblichen Geschlechte für schändlich und entehrend gehalten K. 34. 38., Vermischung und Ehe zwischen Blutsfreunden und nahen Verwandten findet ohne Mißbilligung Statt 11, 29. 19, 33-38. 35, 22. vergl. jedoch 49, 3. 4. Dem Abraham gebietet Gott, ihm seinen Sohn zu schlachten, jedoch nur um sein Vertrauen zu prüfen Kap. 22. Er und Jakob lügen und betrügen, und glauben selbst durch Gott dazu angewiesen zu seyn 12, 10-20. Kap. 20. 25, 29-34. 30, 37-43. 31, 7. 42. Die göttlichen Belohnungen und Strafen sind die Haupttriebfedern der Ausübung des Guten und der Unterlassung des Bösen, und zwar sind sie zeitlich und irdisch, auch wohl willkührlich und miraculös. Auch rechnet Gott fremdes Verdienst und fremde Schuld zu; dieß ist so klar, daß es keiner besonderen Nachweisung bedarf. Gebet 20, 17. 26, 25., Opfer und Gelübde 12, 17. 14, 4. 5. 26, 25. 28, 30., Eidschwur 14, 22. 23. 21, 31. 24, 3. 25. 33. 26, 3. wurden für heilig und gottesdienstlich gehalten.

II. Moses bis Samuel.

Moses wird der Erretter seiner Nation aus einer Sclaverei im fremden Lande, ihr Anführer und Gesetzgeber. Er schenkte ihr nach und nach ein Gesetzbuch, in welchem Rechts-, Tugend-, Religions- und Cärimonialgesetze vereiniget waren, und welches er von Gott selbst empfangen haben wollte. Er hatte

dabei nicht bloß die Absicht, eine bürgerliche Ordnung unter dasselbe zu bringen, noch weniger bloß despotische und eigennützige Plane durchzusetzen, sondern sein Hauptzweck war darauf gerichtet, dies Volk bei der Verehrung des Einen Gottes zu erhalten, seine ausschweifenden und rohen Sitten zu mildern und die Tugenden der Menschenliebe unter ihm einzuführen. Die Verehrung des Einen Gottes machte er selbst zu einem Gesetze und zwar zum Grundgesetze. Diesem Gesetze ordnete er unmittelbar gewisse andere Hauptgesetze unter, nämlich die, Gott schlechterdings unter keinem sinnlichen Bilde darzustellen und zu verehren, nicht falsch bei seinem Namen zu schwören, den siebenten Tag durch Ruhe und Andacht ihm zu heiligen, die Eltern zu ehren, sich des Mords, Ehebruchs und Diebstahls zu enthalten, nicht falsch wider andere Menschen zu zeugen, und auch die Lust nach dem Weibe und dem Eigenthum des Nächsten zu unterdrücken 2. B. 20, 1-17. Wenn schon dieß auf den moralischen Geist seiner Gesetzgebung hinweist, so finden wir davon auch sonst häufige und deutliche Spuren in seinem Gesetzbuche. Herzliche, warme, aufrichtige Liebe Gottes und des Nächsten und eine versöhnliche Gesinnung gegen den letzten 3. B. 19, 3. 17 f. 5. B. 6, 5. 10. 12. 11, 13. 30, 6. Herzensbesserung 10, 16., Wohlthätigkeit und Humanität gegen Arme, Wittwen, Waisen, Schuldner, Sclaven, Kranke 2. B. 23, 10. 11. 12. 22, 21. 22. 26-28. 5. B. 15, 7-11. 24, 17. 19. 14, 28 f. 3. B. 19. 9. 10. 14. 32 f. 24, 35-42. u. s. w., Milde und Schonung gegen Thiere 5. B. 25, 4. 5, 14. 2. B. 23, 4 f. u. s. w., Ehrerbietung gegen Greise 3.

B. 19, 32 f. werden oft und dringend von ihm als Gottes Wille vorgeschrieben. Dazu kommen die Gesetze wider Unzucht und Ehebruch und wider die Ehen zwischen Verwandten 2. B. 22, 15 f. 19. 3. B. 18. 19. 20. Der Gott Mosis ist ein Wesen, welcher ins Innerste sieht, er ist allein Gott, und Himmel und Erde sind sein Eigenthum 5. B. 10, 12-18. 32, 4. 6. 18. Freilich werden auch Moralgesetze von ihm wie Rechts- und Zwangsgesetze eingeschärft, und bürgerliche Strafen auf ihre Uebertretung gesetzt, aber sie bezogen sich doch zum Theil bloß auf die Gesinnung, welche unter keinem Zwange steht. Zu Triebfedern der Beobachtung aller Gesetze machte er Ehrfurcht vor Gott, Dankbarkeit gegen seine Wohlthaten, Furcht vor seinen Strafen, Hoffnung seiner Belohnungen, Bündnisse zwischen Gott und den Israeliten, welche bey den Opfern beschworen sind. Mit den vielen und lästigen gottesdienstlichen Gebräuchen, die er dem Volke auflegte, verband er doch auch moralische Zwecke. Uebrigens läßt er Gott öfters unmoralische Befehle ertheilen, zu morden, zu lügen, zu stehlen, wenn dadurch Zwecke erreicht werden sollen, welche er für gut hält 2. B. 3, 18. 21. 11, 1-3. 12, 35 f. 7, 2-5. 4. B. 21, 2. 3. 31, 15-18. 33, 52-55. Er selbst ertheilte zu solchen Zwecken zuweilen grausame Befehle und erlaubte sich auch wohl Volkstäuschung.

In dem Zeitalter, welches auf Moses folgte, werden die rohesten moralischen Begriffe herrschend, selbst bei den Anführern des Volks. Josua erlaubt sich die wildesten Grausamkeiten, sobald es auf die

Eroberung des verheißenen Landes, auf die Handhabung des Mosaischen Gesetzes und auf die Ausrottung der Abgötterei ankommt, und die sogenannten Richter üben Meuchelmord, Todschlag, Rache, wilde Intoleranz, kalte Grausamkeit aus, alles als göttliche Befehle oder Gott wohlgefällige Handlungen, sobald es dem Volke Gottes nützen kann, wie denn auch diese Männer als Heilige in den alten Geschichtbüchern dargestellt werden. Uebrigens werden Eid und Gelübde heilig gehalten, selbst gegen Lügner und Abgötter Jos. 2, 12 ff. 6, 24 f. 9, 14. aber auch bis zur Uebertretung der Menschenpflicht Richt. 11, 19. Simson erhält von Gott Kraft, sich selbst zu morden und sich zugleich an seinen Feinden zu rächen 16, 28-30.

II. Samuel bis Salomo.

Samuel macht deswegen in dieser Geschichte Epoche, weil er der erste Urheber eines festen Instituts zur Bildung und Erziehung von Propheten, d. i. von Männern wurde, welche zugleich einen weissagenden und dichterischen Geist hatten, moralische Volkslehrer und Sittenrichter, Ausleger des Mosaischen Gesetzes und des göttlichen Willens, Rathgeber des Staats theils gleich Anfangs seyn sollten, theils in der Folge geworden sind. Er selbst war ein Prophete und zugleich Oberrichter seines Volks. Als die Nation einen König wollte, war er es, der ihn, obgleich wider Willen und mit Verlust seines Richteramts, setzte und wählte, aber ihn zugleich in Abhängigkeit von sich zu erhalten suchte, und als der

König nicht in allen Stücken seinen oder Gottes Willen thun wollte, heimlich Meuterei wider ihn anfieng und einen neuen König salbte 1 Sam. 15, 1. 2. 13. Wenn schon dieß seine moralische Denkart charakterisirt, so sieht man aus andern Zügen den Grundsatz hervorleuchten, daß selbst nach Gottes Befehle die härteste Grausamkeit gegen Feinde des Volks ausgeübt, und Verstellung und Lüge der Wahrhaftigkeit vorgezogen werden müsse, wo diese gefährlich für das Leben des Menschen werden könnte V. 16. Der neue König war David, welcher ohne Zweifel in Samuels Prophetenanstalt gebildet worden war. Er reinigte, veredelte und erweiterte die Moral, machte auch die Religion moralischer, und legte in vielen Liedern voll Kraft und Gefühl die trefflichsten moralischen Grundsätze, die wichtigsten Erfahrungen, die Lobpreisungen und Empfehlungen der mannichfaltigsten Tugenden und die schönsten moralischen Empfindungen nieder; durch sein Beispiel wurden noch andere Ebräer zu ähnlichen Liedern begeistert. Auch der äußere Cultus, welcher vorher in Opfern und Reinigungen, in Fasten, Gelübden und Sabbatsfeier bestand, wurde von ihm veredelt, Gebet, Gesang und Musik wurden mit demselben verbunden und David selbst, sammt andern Dichtern, verfertigte geistliche Lieder zum öffentlichen Gebrauche, in welchen auch wohl ausdrücklich gelehrt wird, daß Reinheit des Herzens und Tugend die wahre Gottesverehrung seyen, und daß nur dadurch Opfer und Gelübde einen Werth erhalten, Ps. 40, 7 ff. 51, 17 ff. Ps. 59. 5. 8. 15. 50. 66. 104. 132. 134 ff. Die Natur der wahren moralischen

Reue und Besserung beschreibt David aus eigener Erfahrung und Empfindung aufs richtigste Ps. 51., so wie er auch das Bild des wahrhaft moralischreligiösen Mannes aufs treffendste schildert, Ps. 15, 34. Er erweitert das Feld der Pflichten und kennt viele Selbstpflichten, von welchen überhaupt vorher wenig vorkommt, namentlich Beherrschung der Begierden, Demuth, Enthaltung vom Geiz, von Gewinnsucht, von Anhänglichkeit ans Irrdische, von Neid, Geduld unter Leiden und Benutzung derselben zu moralischen Zwekken, Ps. 131. 101. 119, 36. 71. 75 f. 92 f. 62, 11. 39, 7. Er erkennt unter den Pflichten gegen andere auch die, zu ihrer Besserung und Religiosität beizutragen, brüderliche Eintracht und Freundschaft zu suchen und treu zu halten, Ps. 34, 12. 4. 51, 15. 41, 10. Er erkennt den geoffenbarten Willen Gottes nicht nur im Mosaischen Gesetze, sondern auch in der Natur, in den Stimmen heiliger Propheten und Sänger, und in seinem eigenen Herzen und Gemüthe, Ps. 19. 40, 7. 9. Die Liebe, die Dankbarkeit, das Vertrauen gegen Gott ist in den meisten seiner Lieder aus eigener Empfindung und Erfahrung ausgedrückt. Uebrigens spricht er in mehreren Liedern die schrecklichsten Flüche über seine und des Volks Gottes Feinde aus, und erfleht von Gott Strafen für sie, Ps. 18. 41. 109. 58. 38. 39. 35. 34. 55. 56.

IV. Salomo bis zum Exil.

Bei Salomo hat die Moral nicht mehr bloß die Form eines bürgerlichen Gesetzes, wie bei Moses, noch göttlicher Orakel und begeisterter Reden, wie bei

den Propheten, noch gefühlvoller oder erhabener Lieder wie bei David und seinen Zeitgenossen; sie ist bei ihm vielmehr Weisheit und sanfte Lehre, verständige Anweisung zum Rechtverhalten (מוסר השכל צדק Sprüchw. 1, 3.) Sache der Erfahrung und Beobachtung, des Nachdenkens über Menschenloos und Menschenbestimmung überhaupt, und spricht sich in Sentenzen, Reflexionen, Sprüchwörtern, Sittengemälden, Lebensregeln, Räthseln aus. Sie wird unabhängiger von der Religion und dem Jüdischen Particularismus, sie wird mehr eine Sache für sich selbst, mehr eine Angelegenheit des Menschen, als des Juden, und dehnt sich auf alle Lebensalter und Geschlechter, fast auf alle Stände und Verhältnisse des Lebens, auf alle Tugenden und Laster aus. Wenn auch nicht alles in dem sogenannten Sprüchwörterbuche von ihm selbst ist, so ist doch Alles in dem Geiste und der Manier, welche von ihm den Namen zu führen verdient, und ihm wenigstens nachgeahmt oder von ihm aufgenommen. Bei dem Reichthum und der Mannichfaltigkeit moralischer Kenntnisse, welche in diesem Buche niedergelegt sind, kann nur das Ausgezeichnetste daraus kurz bemerkt werden. Das Böse mit Gutem zu vergelten, Beleidigungen zu verzeihen, sich über den Schaden des Feindes nicht zu freuen, auch ihm wohlzuthun, wird als heilige Pflicht vorgestellt, 77, 13. 16, 11. 24, 28. 17. 18. 25, 9. 21. Diejenigen Pflichten, welche wir Selbstpflichten nennen, sind mit größerer Fruchtbarkeit dargestellt, als vorher geschehen war, und unter denselben kommen auch vor die Pflicht, seine Geisteskräfte auszubilden und Kenntnisse zu er-

werben 23, 23. 15, 14.. 24, 14., Demuth und Bescheidenheit 11, 2. 29, 23., Arbeitsamkeit 6, 6-11. 12, 1. 20, 13. 28, 19., Vorsicht in Reden 10, 19. 21, 23. 13, 3. 18, 21. Für das Weib wird Achtung gefordert und das Bild eines tugendhaften, achtungswürdigen Weibes treffend geschildert 12, 4. 31, 10-31. Auch die Regeln für die Erziehung 1, 8. 4, 4. 22, 6. 15. 23, 13 f. 29, 15-17. 19, 18., für die Pflichten der Kinder 15, 20. 23, 22 ff., für den Umgang 22, 24. 24, 1., für die Freundschaft 14, 9. 17, 17. 25, 17. 18, 24. 27, 10. 29, 5. sind nicht gemein. Uebrigens wird die Moral vorzüglich aus den natürlichen Folgen der Handlungen abgeleitet.

In das Salomonische Zeitalter, welches sich aber mit dieses Königs Tode nicht endiget, gehört ohne Zweifel auch das Buch Hiob. Es enthält eine sehr reine Moral. Der Charakter des Haupthelden ist das Bild einer reinen Verehrung Gottes und einer rastlos thätigen Tugend. Der Verfasser des Buchs hat offenbar die Idee, daß wahre Tugend uneigennützig sey, und auch unter den schwersten Leiden schmachten könne, und will dieß durch ein Beispiel anschaulich machen. Der Selbstmord wird hier zuerst als Sünde verworfen 7, 13-16., und eben so Schadenfreude und Rache gegen den Feind 31, 29 f. In den Reden Elihus werden die Leiden als Mittel vorgestellt, durch welche Gott die Menschen prüfen und bessern will. Die Moralgesetze sind in diesem Buche Gebote Gottes, aber der Held desselben, so wie die übrigen redenden und handelnden Personen, ist kein Israelite, er weiß nichts von der

Mosaischen Gesetzgebung, sein Gott ist der Gott der Natur und sein Wille wird von den Menschen aus der Natur und aus ihrem Gemüthe erkannt. Dem Buche, Kohelet genannt, liegen wahrscheinlich Salomonische Schicksale und Aufsätze zum Grunde, ob es gleich nicht von diesem Könige selbst verfaßt ist. Es ist ein Ausdruck des Lebensüberdrusses, des Schmerzens über genossene Freuden, der Schwermuth und der quälenden Zweifel über die göttliche Weltregierung, welche sich dieses Königs gegen das Ende seines Lebens oft bemächtigten. Der König wird redend eingeführt, von seiner Rede ist die Stimme des Verfassers sehr verschieden. Die Tendenz und das Hauptresultat des ganzen Buchs geht dahin, zu zeigen, daß man Gott bei aller Dunkelheit und Unbegreiflichkeit in den Schicksalen der Menschen demüthig verehren und seine Gebote halten müsse. Es ist viel Moral in dem Buche, auch, wenn man auf einzelne Aeußerungen des zweifelnden, launenhaften und schwermüthigen Königs Rücksicht nimmt, Unmoral. Man kann übrigens leicht bemerken, was in dem ganzen Buche zu der von dem Verfasser desselben bezweckten Moral gehört. Diese enthält jedoch wenig Unterscheidendes. Noch am ehesten möchten dahin die treffichen Anweisungen zum ächten Gottesdienste 4, 17. 5, 1-6. 9, 2-9. zu einem frohen, jedoch weisen und gemäßigten Lebensgenusse 2, 24. 3, 22. 5, 17. 8, 15. 9, 7-9. 11, 7-9. 12, 14. und der oft wiederholte Ausdruck der Wehmuth und des Schmerzens über die Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen und über das Dunkle und Drückende im Loose des Menschen gehören.

Nach Salomos Tode wurde der Staat in zwei Reiche das Jüdische und Israelitische, getheilt, und dieß erzeugte Uneinigkeit, Eifersucht und Krieg, und damit Wildheit und Rohhigkeit, oft wiederkehrenden Hang zur Abgötterei, Verderbniß in Sitten und Grundsätzen. Aber jetzt erst wurde der Stand der Propheten recht wichtig und wirksam. Jetzt erst konnten sie sich nicht nur als politische Rathgeber und Weissager, sondern auch als Sittenrichter und Sittenlehrer recht geltend machen. Sie tragen die Moral als begeisterte Redner und Seher im Namen Jehovas vor, und viel reine, treffliche Moral, mitunter auch engherzige, intolerante Judenmoral. Der letzten zufolge läßt einer der ältesten und berühmtesten Propheten Elias einmahl auf Befehl Jehovas durch das ihm ergebne Volk neuntehalbhundert heidnische Priester schlachten 2. Kön. 8. Die späteren Propheten konnten und wollten nicht mehr auf diese Art wirken, sondern waren von einem milderen Geiste beseelt, wiewohl sie die herrschenden Laster ohne Scheu und mit dem größten Nachdrucke tadeln. Noch vor dem Exile blühten Jesaias, Amos, Micha, Hoseas, Joel. Einstimmig lehren sie, daß Opfer und gottesdienstliche Gebräuche so lange Gottt nicht gefallen, sondern vielmehr mißfallen, als man in Sünden und Lastern lebe, daß man nur unter der Bedingung der Besserung und Rechtschaffenheit Gott wohlgefallen und Vergebung von ihm erhalten könne, daß die wahre Besserung nicht heuchlerisch, nicht bloß äußerlich sey, sondern in herzlicher Reue und Reinheit des Herzens bestehe Jes. 1, 11-20. 8, 13. Am.

5, 22-24. Mich. 6, 6-8. Hos. 4, 1. 6, 6. 12, 7. Joel 1, 13. 14. 2, 12. 13. Auch die Idee von dem Messias und seinem Reiche wird schon moralisch. Ein allgemeiner ewiger Friede unter allen Nationen der Erde und eine Vereinigung derselben zur Verehrung Eines Gottes, eine weite Verbreitung moralischer Aufklärung und Veredlung wird in der Zukunft erblickt Jes. 2, 2-4. 11, 1-10. 29, 18-24. 32, 1-7. Joel 3, 1-4.

V. Zeiten des Exils bis zur Rückkehr aus demselben.

Der Aufenthalt im Exil hatte auf die ganze Denkart und auf die moralischen Vorstellungen des Volks großen Einfluß. Der Glaube desselben wurde dadurch in der That wieder reiner und standhafter, und die Gebote Jehovas wurden eifriger von ihm gehalten, so wie die Verheißungen seiner Propheten inniger umfaßt. Die Vorstellungen von den guten und bösen Engeln, von ihren Einflüssen und den Mitteln, in Verbindung mit ihnen zu treten oder ihre Wirkungen abzuwenden, wurden im Exil sehr erweitert, wurzelten sich tiefer ein und gewannen auch Einfluß auf die moralischen Vorstellungen. Verschiedene Propheten, welche schon im Mutterlande geweissagt hatten, setzten ihre Orakel im Auslande fort. Unter diesen ist Jeremias. Er ahnet eine Zeit, wo das Gesetz in die Herzen der Israeliten geschrieben, wo aller Unterricht in der Religion überflüssig seyn wird, weil alle Gott erkennen, wo alle in einer frommen Gesinnung übereinstimmen werden Jer. 31, 31 f. 32,

38-41. 33, 6-9. Er lehrt, daß ohne ein tugendhaftes Leben die Anbetung Gottes im Tempel nur Entweihung desselbigen sey, 7, 1 ff. 6, 20. Er erhebt sich mehr als andere Propheten zu allgemeinen moralischen Reflexionen und Empfindungen 9, 23 f. 17, 9 f. besonders über die Pflichten unter Leiden, über die Selbstprüfung und Selbstbesserung 3, 27 ff. Zuweilen fleht er Gott um Rache über seine Feinde und Verfolger an, welche er zugleich für Feinde Gottes hielt, 11, 20. 12, 1-3. 15, 15. 18, 19-23. Klagl. 3, 59-66. Ezechiel ahnt eine Zeit, wo Gott seinem ins Vaterland zurückgekehrten Volke ein neues Herz und einen neuen Geist geschenkt haben, wo das Volk Gottes Gebote vollkommen halten und entsündigt seyn wird, und auch fremde Völker den wahren Gott würdig anbeten werden 11, 16-20. 37, 21-28. 20, 40-44. 36, 24-29. 38. 37, 23-26. 47, 1-12. Er lehrte, so viel bekannt ist, unter den ebräischen Weisen zuerst, daß der Mensch niemals wegen fremder Sünden von Gott eigentlich gestraft, niemals wegen fremden Verdiensts von ihm belohnt werde 18. Kap. 33, 10-20. Er lehrt, daß den Menschen seine vorhergegangene Tugend nicht das geringste nützen und ihm keineswegs zugerechnet werden könne, wenn er zum Laster abfalle 17, 21-24., daß jeder Mensch der eigene Schöpfer seines Glücks oder Unglücks sey, weil Gott alles Gute und Böse aufs gerechteste vergelte 30. und daß die Besserung in einer gänzlichen Umkehrung und Erneuerung des menschlichen Gemüths bestehe 31. 36, 26 f. Auch die Stimmen unbekannter Propheten erschallen noch aus dem Exil, einstimmig mit den Lehren der-

jenigen, deren Namen bekannt geblieben sind. Da lehrt einer, daß die wahre Religion nicht bloß äußere Maske sey, daß sie nicht in Fasten, Selbstpeinigungen, niedergesenktem Haupte, auch nicht bloß in der Erkenntniß und Erforschung göttlicher Gebote, sondern in Menschlichkeit, Wohlwollen, Mildthätigkeit, Mitleiden und Mäßigung der Leidenschaften bestehe Jes. 58. Da werden die Hoffnungen und Aussichten auf ein Reich Gottes, welches alle Völker umfaßt, immer zuversichtlicher Jes. 45, 14 ff. 55, 1 ff. 56, 1-8. und die Vorstellungen von Gott immer moralischer 49, 13-16. 43, 1. 51, 16. 54, 5-10. 66, 1-4.

VI. Vom Ende des Exils bis zu Jesus.

Nachdem die Nation allmählig in das heilige Land zurückgekehrt war, so standen nur noch wenige Propheten auf, die es zu dem Ansehen der ältern bringen konnten, und deren Orakel der Nation heilig und heilige Schriften für sie geworden wären. Einer dieser Propheten bestimmt, daß die Fasttage, welche man im Exil zu den von Moses verordneten noch hinzugefügt hatte, um sich der Unglücksfälle der Nation zu erinnern, in Zukunft durch Entschlüsse der Besserung, durch Fröhlichkeit und Eintracht gefeiert werden sollen Zach. 7, 1-7. 8, 18 f. Ein anderer verwirft alle Ehescheidungen und alle harte Behandlung der Ehefrauen Malach. 2, 10-16., aber auch alle Ehen mit Ausländerinnen, eben so wie die beiden Männer, die sich jetzt an die Spitze der Nation stellten, Esra und Nehemia, welche sogar die heidnischen Frauen und die in der Ehe mit ihnen erzeugten Kinder trennen

und verstoßen Esr. 9, 10. Neh. 13, 23. 28 f. Der Eifer für das Mosaische Gesetz und den Tempeldienst wurde jetzt wieder lebhafter, als vorher, die lebendige Stimme der Propheten verstummte immer mehr, und der Wille Gottes wurde mehr aus den heiligen Büchern Mosis und der Propheten erkannt und ausgelegt.

Nach Egypten waren zu verschiedenen malen sehr ansehnliche Colonieen von Juden versetzt worden. Hier wurden sie zuerst mit ausländischer, besonders Platonischer, Philosophie bekannt, und verglichen und verbanden sie mit ihrer Glaubnes- und Sittenlehre, glaubten auch daselbst noch Reste einer alten geheimen Lehre Mosis zu finden und lernten ihre heiligen Bücher allegorisch deuten. Dieser Geist theilte sich von Egypten nach Palästina mit, und in dem letzten Lande wurde auch durch Alexanders und der Ptolomäer Herrschaft griechische Philosophie verbreitet. Ein alexandrinischer Jude schrieb ohne Zweifel das Buch der Weisheit, in griechischer Sprache, in Salomos Manier und Ton, und so, daß er mit dem Israelitismus Platonischpythagoreische Philosophie verband. Auf einmal kündigt er zukünftige Unsterblichkeit und Vergeltung an, setzt diese Lehren in die innigste Verbindung mit der Sittlichkeit und stellt den Epikureismus in seiner Niedrigkeit und Blöße dar 2, 1-3. 10. Kap. 45. Er lehrte eine aufklärende und bessernde göttliche Kraft in den Seelen der Menschen und nannte sie Weisheit 7, 21-30. 8, 4. 8-9, 13-19. Kap. 10. Er widersetzte sich der alten Meinung, daß eine zahlreiche Fa-

milie und ein hohes Alter an sich schon ein Beweis göttlichen Wohlgefallens und Seegens sey 3, 10-15. 4, 1 ff. Er lehrte eine allgemeine Liebe Gottes gegen alle Menschen, als seine Geschöpfe, behauptete jedoch zugleich, daß nur die, welche den einigen wahren Gott kennen, der wahren Tugend fähig seyen 11, 21. — 12, 1. 15, 1-3. 7, 22 ff. Auch in Palästina wurden solche moralische Schriften geschrieben, und zwar meistentheils in historischer Form, in mährchenhaften Erzählungen. Da findet man die Lehren, daß man andern nicht thun solle, was man nicht wolle, daß sie uns thun Tob. 4, 16., daß man nicht aus Wollust, sondern bloß um der Kinderzeugung willen heirathen soll 6, 17-23., daß Beten, Fasten, Allmosengeben und Gerechtigkeit die Haupttugenden seyen 12, 7-9. Man findet aber auch, daß die Heiden Sünder und von Gott verworfen seyen 13, 6. 12. Judith 16, 20 f., daß Meuchelmord zum Besten des Volks Gottes ihm wohlgefällig sey 9, 10-12. 10, 5, daß die Enthaltung von der zweiten Ehe eine Tugend sey 16, 27. 8, 4 f. Jesus, Sirachs Sohn, ein Palästinenser, schrieb eine Moral unter dem Titel: Weisheit, welche vollständiger, ausgeführter, mannichfaltiger, bestimmter und deutlicher ist, als Alles, was man vorher Aehnliches in der Litteratur der Ebräer antrifft, und welche fast alles zusammenfaßt, was vorher nur in mehreren Büchern zerstreut war. Ausgezeichnet aber verdient hier zu werden, daß Versöhnlichkeit und Großmuth gegen Feinde gelehrt wird 28, 1-7, daß die Lüge in allen Fällen für Sünde erklärt 20, 23-26. 7, 13., daß De-

muth und Bescheidenheit mit großem Nachdrucke eingeschärft wird 10, 27 f. 11, 2. 4. 3, 16-19., daß die Pflichten gegen Freunde mit besonderer Sorgfalt entwickelt 6, 5-17. 9, 10. 12, 8. 18, 16-19. 20, 2. 27, 16-25. 37, 1-6. und daß die Würde und die Pflichten des Gelehrtenstands hier zum ersten male beschrieben werden 39, 1-11. Als Israelite urtheilte dieser Sittenlehrer oft partheiisch über Juden und ungerecht über Heiden 36, 12. 15. 10, 15 ff. 50, 25 f. und betet um Rache wider die Feinde 36, 7-10., dringt auch sehr strenge auf die Beobachtung des Mosaischen Cärimonialgesetzes. In einem Buche, welches die Heldenthaten der Makkabäer unter den Kriegen und Verfolgungen der Juden beschreibt, wird der Märtyrertod für die als wahr erkannte Religion als etwas Pflichtmäßiges beschrieben 2. Makk. 6, 18-27., der Selbstmord als erlaubt, wenn man um der Religion willen verfolgt wird, und dadurch seinen Verfolgern entgehen kann 14, 37-46., die Fürbitte der Lebenden für die Todten und der verstorbenen Heiligen für die Lebenden wird für rechtmäßig und wirksam erklärt 15, 12-16. 12, 39-46.

Nachdem die Propheten in dem alten erhabenen Sinn des Worts aufgehört hatten, und die Lehrer des Volks bloß Gelehrte, Ausleger des Gesetzes und heiliger Bücher, und die Juden mit den griechischen philosophischen Secten bekannt geworden waren, so entstanden auch unter ihnen Secten, welche die heiligen Bücher verschieden deuteten, bei ihnen stehen blieben, oder noch Traditionen neben denselben an-

nahmen und von der griechischen Philosophie einen verschiedenen Gebrauch machten. Die Pharisäer schrieben uralten mündlichen Ueberlieferungen neben dem Mosaischen Gesetze und den heiligen Büchern ein großes Ansehen zu, behaupteten die Freiheit des menschlichen Willens so, daß sie zugleich den nothwendigen Naturgesetzen und der göttlichen Vorsehung Einfluß auf die Entschließungen und Handlungen der Menschen zuschrieben, lehrten Unsterblichkeit und künftige Vergeltung, zeichneten sich durch einen auffallenden Schein von Heiligkeit aus, waren streng und pünktlich in kleinen Formalitäten und gottesdienstlichen Cärimonien, nachlässig und zweideutig in Ansehung der großen Menschenpflichten, heuchlerisch, eitel und herrschsüchtig, und milderten die Moral, um die große Menge zu gewinnen. Der Talmud, in welchem späterhin die Traditionen und die Aussprüche Pharisäischer Lehrer gesammelt wurden, wurde für einen Theil der Juden wie ein heiliges Buch, und da die Aussprüche der Lehrer sich oft widersprachen, so kam man auf einen moralischen Probabilismus. Die Sadducäer hielten sich bloß an die geschriebenen Mosaischen Gesetze, lehrten eine reine, uneigennützige Tugend, leugneten selbst zukünftige Unsterblichkeit und Vergeltung, und behaupteten eine vollkommene Freiheit des menschlichen Willens. Die Essener machten ein moralischreligiöses Institut und eine Art geheimer Gesellschaft aus, dergleichen bisher unter den Ebräern gar nicht vorgekommen war. Frugalität und Einfachheit des Lebens, Arbeitsamkeit, Mäßigung aller Neigungen, brüderliche Eintracht und

Gleichheit, stille Frömmigkeit, Studium nützlicher Künste und Wissenschaften waren Hauptzwecke ihrer Verbindung, so viel diese bekannt sind. Am meisten trieben sie das Studium der Moral, und entwickelten durch die allegorische Erklärung eine sehr fruchtbare Moral aus ihren heiligen Schriften. Sie führten sie auf drei Stücke zurück: Liebe Gottes, Tugend und Menschenliebe. Zu der ersten rechneten sie unter andern Enthaltung vom Eide, der Lüge und den Opfern, zu der zweiten Verachtung der Ehrenstellen, Reichthümer, sinnlichen Vergnügungen und Schmerzen, zu der dritten unter andern das Gefühl und die Erhaltung der natürlichen Gleichheit aller Menschen und die Verabscheuung der Sklaverei und Leibeigenschaft. Eine andere Gattung von Essenern waren die Therapeuten, welche mehr ein beschauliches und mönchisches, als thätiges und nützliches Leben führten. Die Essener überhaupt lebten in Egypten, Palästina und Syrien und machten wahrscheinlich eine Nachahmung des Pythagoreischen Bundes aus.

So wie diese drei Secten im Zeitalter Jesu fortdauerten, so lebte und schrieb auch in demselben Philo, ein alexandrinischer Jude, ein Mann voll Gelehrsamkeit und Geist, vertraut mit der griechischen Philosophie, und, neben einer warmen Liebe zur Wissenschaft, in bürgerlichen und öffentlichen Geschäften für das Wohl seiner Nation thätig. Die Moral betrachtete er als die wichtigste aller Wissenschaften, als die wahre Philosophie, übrigens als ein von Gott

gegebenes, in den Seelen der Menschen und in heiligen Büchern geoffenbartes, allgemeines, heiliges Gesetz. Er lehrte, daß jeder Tugendhafte frei sey, gestand auch den Heiden Tugend und Weisheit zu, ließ den Weisen Recht und Pflicht um ihrer selbst willen lieben und trat aus dem engherzigen Jüdischen Particularismus heraus. Durch die allegorische Erklärung verband er die Lehrsätze der platonischen und stoischen Moral mit den heiligen Büchern seiner Nation. Wenn er die Heiligkeit des Eids mit Strenge und Nachdruck erwies, so zeigte er zugleich, daß es am besten und des Menschen würdigsten sey, gar nicht zu schwören. Die Opfer und andere gottesdienstliche Gebräuche setzte er auf ihren wahren Werth herunter, warnte dabei wider Mißbrauch, und ließ selbst den Gesetzgeber Moses diese Dinge nur aus Accommodation und als Mittel zu höheren moralischen Zwecken vorschreiben [21].

§. 17.

Vom Ursprunge der Moral Jesu überhaupt.

In der Geschichte der Moral unter den Ebräern vor Jesus liegen viele natürliche Erklärungsgründe des Ursprungs der Moral Jesu. Wir wissen, daß er mit den heiligen Büchern seiner Nation von früher Jugend an sehr vertraut, besonders durch die darin enthaltene Messiasidee begeistert war, und daß er die

21) Ausführlicher ist diese Geschichte von mir erzählt in dem I. Bde. der Gesch. d. Sittenl. Jesu. Gött. 1799.

Grundsätze der pharisäischen und sadducäischen Secte genau kannte, auch sieht man wohl, daß ihm noch andere Erkenntnißquellen offen standen. Uebrigens wird man Jesum nie aus der Geschichte der Vor- und Mitwelt vollständig erklären, wir müssen auf den hohen Geist Jesu selbst, auf sein großes Herz und auf seine innige, zuversichtliche Ueberzeugung zurückgehen, daß seine Lehre von Gott komme.

§. 18.

Jesus erklärt seine Moral für göttlich-geoffenbart.

Weil Jesus fest überzeugt ist, daß er seine moralische Lehre von Gott habe, so trägt er sie im Tone eines göttlichen Gesandten und Bevollmächtigten vor, redet von sich als dem Sohne Gottes, welcher den Menschen den Willen seines himmlischen Vaters kund thue und in dessen Hand Gott die Vergeltung des Guten und Bösen niedergelegt habe. Er will ein Lehrer und Beispiel der Tugend für die Menschheit seyn, legt sich vor allen Tugendlehrern, die vor ihm aufgestanden sind oder nach ihm aufstehen können, den bestimmtesten Vorzug bei und betrachtet dieß nicht als sein Verdienst, sondern leitet es von einer göttlichen Erwählung ab. Er behauptet nicht nur, daß Gott in ihm und daß er Eins mit Gott sey, sonsondern auch, daß die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre, folglich auch seiner Moral, durch sichtbare Wunder dargethan worden sey. Aus diesen Gründen ist er fest überzeugt, daß seine moralische Lehre und Anstalt alle Hindernisse besiegen, sich über die Welt verbreiten und ewig bestehen werde. Matth.

9, 6. 21, 12-16. Joh. 8, 12. 51. 12, 48. Matth. 12, 1-8. Joh. 1, 17 f. 3, 15. 5, 17-47. Matth. 16, 13-20. Marc. 8, 27-38. Luc. 9, 18-27. 13, 22-30. 24, 47. Matth. 28, 18. 11, 2-6. 12, 22-32. Joh. 11, 41 f. 14, 10 f.

§. 19.

In den moralischen Vorträgen Jesu liegt eine vernünftige und natürliche Moral.

1) Jesus setzt keine willkührliche Vorschriften fest, macht nicht eine einzige Cärimonie zur absoluten und allgemeinen Pflicht, erklärt äußere Gebräuche für unwesentlich in der Religion, Reinheit des Herzens und der Gesinnung aber in Uebereinstimmung mit einem rechtschaffenen Lebenswandel für die Hauptsache Matth. 15, 1-20. Marc. 7, 1-23. Luc. 11, 37-52. 6, 1-11. Matth. 23, 5-7. 24-28. Marc. 12, 41-44. Luc. 21, 1-4. 16, 15. Joh. 4, 21-24. 2) Er wendet sich an die gemeine Menschenvernunft, an den schlichten, unverdorbenen, nicht durch falsche Cultur verkehrten Menschensinn, an das Herz der Menschen, um seiner Lehre Eingang und Einfluß zu verschaffen Matth. 11, 25-30. 12, 18-21. Luc. 9, 46 ff. Matth. 18, 1 ff. Marc. 10, 14. f. Luc. 18, 16 f. 8, 4-15. Joh. 5, 33-47. 7, 17. 1 Kor. 1, 17. 2, 5. 13-16. 3) Seine Reden enthalten eine Reihe allgemeiner und besonderer, ewig wahrer moralischer Aussprüche, welche für Aussprüche der Vernunft und des reinen Herzens zu halten sind, welchen jedes der Tugend ergebene Gemüth zustimmen muß und durch welche in der That alle wesentliche Grundsätze einer vollständigen Moral er-

schöpft werden [22]. Die Ausführung seiner Moral wird dieß beurkunden, allein schon die äußerst vortreffliche, gedankenvolle und erhabene Bergpredigt kann davon überzeugen.

§. 20.

Von der Göttlichkeit der Moral Jesu.

Jesu Moral verdient den Namen einer göttlichen und zwar 1) schon insofern überhaupt eine wahre, vernünftige natürliche Moral in ihr liegt §. 13. 2) sofern sie in einem höheren Grade geoffenbart ist, durch die Vorbereitungen und Anstalten der göttlichen Vorsehung auf dieselbe, durch den Geist, welchen Gott in Jesus legte, durch die Lagen, in welche er ihn versetzte, durch die Art, wie er ihn erzog und bildete, durch ihre unübersehliche, wohlthätige Wirkungen, welche noch jetzt vor unseren Augen liegen §. 13. 16. 3) sofern ihr Lehrer in einer innigen, geheimnißvollen Gemeinschaft mit Gott stand wie kein anderer Mensch und seine Lehre überhaupt durch Wunder bestätiget wurde. Dieß war nicht bloß Vortragsweise und Bequemung, sondern feste, eigentliche Ueberzeugung bei ihm. Es ist aber dieß kein Gegenstand eines strengen Beweises, sondern eines Glaubens, der aber überhaupt mit dem Glauben an ihn und seine Lehre zusammenhängt und nicht wohl davon getrennt.

---

22) Man vergl. die merkwürdigen und gewichtvollen Urtheile eines ungemein strengen Moralphilosophen: Kant Kritik d. Urtheilskr. 462. Kritik der rein. Vern. 845 f. der pr. Vern. 147 ff. 153 ff. Relig. 67—72. 130 ff.

werden kann. Auch ist die ganze Moral Jesu so beschaffen, daß sie selbst in diesem Sinne unmittelbar von Gott seyn und kein Mensch das Gegentheil beweisen kann §. 13. 19.

§. 21.

Von der Moral der Apostel und ihrer Gehülfen.

Die Apostel sammt einigen ihrer Schüler und Gehülfen stellten die Moral Jesu nicht nur in Lebensbeschreibungen desselben dar, sondern entwickelten sie auch in andern Schriften weiter, und wandten sie in den von ihnen gestifteten Gemeinen auf die Verhältnisse, Lagen und Bedürfnisse derselbigen an. In der Darstellung der Moral und des Charakters Jesu, welche in dem Evangelium Johannis enthalten ist, findet sich etwas besonders Ausgezeichnetes und Eigenthümliches. Die Apostel wollen nur Moral Jesu, nicht ihre eigene, in weiterer Ausführung und Anwendung vortragen, man sieht sie im Wesentlichen mit Jesus und unter sich zusammenstimmen (wenn sie auch sonst etwa abweichen) und unter der Leitung des guten Geistes, den ihnen Jesus verheißen hatte, allmählige Fortschritte in der moralischen Erkenntniß machen. Paulus trennte die christliche Moral schärfer von der jüdischen als die übrigen Apostel, setzte die Vorzüge derselben vor dem Mosaischen Gesetze aufs treffendste ins Licht, lehrte ein natürliches Sittengesetz auch in den Herzen der Heiden, stellte übrigens das Heidenthum in seinen schädlichen Folgen für die Sittlichkeit einleuchtend dar, und erwies auch insofern siegreich den Vorzug des Christenthums, wandte

die christliche Moral auf die mannichfaltigsten Lagen, Verhältnisse und Stände an, und bestimmte so, wie Petrus, namentlich die Pflichten des Standes christlicher Lehrer auf eine Art, welche nicht reiner und edler seyn könnte. Jakobus schreibt einen Brief an Christen, welcher in Beziehung auf die Bücher des N. T. fast eben das ist, was das Sittenbuch des Siraciden in Rücksicht auf die des A. T. ist, durchaus reinmoralisch und kraftvoll, selbst mit Verwahrung gegen den schädlichen Einfluß, welchen das Dogmatische des Christenthums auf das Praktische haben könnte. Petrus reißt sich nach und nach immer mehr von Jüdischen Vorurtheilen los, und gelangt zu stets mehr erweiterten moralischen Einsichten. Bei Johannes finden sich die tiefsten Blicke in den moralischen Geist des Christenthums, verbunden mit Wärme und Innigkeit. Alle setzen die Jüdische Dämonologie und auch noch anderes Fremde in Verbindung mit den moralischen Lehren [23].

§. 22.

Von dem Ganzen der christlichen Moral und ihren Erkenntnißquellen.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß sich aus der Moral der verschiedenen biblischen Bücher, die das A. und N. T. ausmachen, kein harmonisches

---

23) Gesch. d. Sittenl. Jesu I. 626 ff. Ammon neues Lehrb. der relig. Mor. §. 79-88. Bauers bibl. Mor. des N. T. 2 Thle. Leipzig, 1804. 1805.

Ganzes bilden läßt, wie man oft unter Voraussetzung der göttlichen Eingebung aller dieser Bücher versucht hat. Aus der christlichen Moral aber läßt sich aldings ein Ganzes bilden, und zwar müssen diesem

1) die eigenen moralischen Aussprüche und Reden Jesu, so wie sein damit übereinstimmendes Leben und Beispiel [24]) Joh. 13, 15. 15, 12. 1. Joh. 2, 6. 3, 5. 1. Petr. 2, 21 f. zum Grunde gelegt werden,

2) damit werden die Reden und Briefe der Apostel und anderer Personen, die im N. T. vorkommen, mit den aus der ersten Quelle von selbst herfließenden Einschränkungen verbunden,

3) auch die Moral des A. T., welche Jesus fortführen und vollenden wollte, welcher er göttlichen Ursprung und hohen Werth zuschrieb, an welche er seine Moral anknüpfte und ohne welche diese nicht einmal verständlich ist, muß sammt den Apokryphen des A. T. mit den gehörigen Einschränkungen als Quelle der Erkenntniß und Erläuterung der christlichen Moral gebraucht werden [25]).

---

24) Wolf de exemplis biblicis in theol. mor. caute adhibendis. Lips. 1785. Kant Grundleg. z. Metaphys. d. Sitt. 29. Keil Diss. de exemplo Christi recte imitando. Lips. 1792. Flatt im Mag. f. christl. Dogm. u. Mor. I. 170 ff. Reinhard Syst. I. 19 f. II. 337-342.

25) Bauers Bibl. Mor. des A. T. Leipzig. 1803. L. D. Cramers syst. Darst. der Moral der Apokr. des A. T. in Keils und Tzschirners Anal. II. 1. 2. Die Grundsätze, welche die Kirchenväter, namentlich Irenäus, Origenes, Tertullian, Ambrosius, Chrysosto-

4) Selbst die Vernunft, an welche Jesus und die Apostel oft appellirten und von welcher sie selbst Gebrauch machten, und die Philosophie, sofern sie Vernunfterkenntniß ist, muß als Quelle der Erkenntniß und als Mittel der weiteren Ausführung der christlichen Moral anerkannt und gebraucht werden[26].

5) Auch die übereinstimmende Tradition der Lehrer und Kirchen in den ersten Jahrhunderten muß zu Hülfe genommen werden, da es sehr wahrscheinlich ist, daß sich Bestimmungen Jesu und der Apostel, welche im N. T. nicht aufgezeichnet sind, darin finden, und da die Moral des N. T. in so manchen Stücken unvollständig und unbestimmt ist. Und warum sollten nicht auch sonst die Entscheidungen der weisen und einsichtsvollen Männer, welche oft auf den Synoden versammelt waren, die Beachtung und Billigung des christlichen Moralisten verdienen? [27])

---

mus, Isidor von Pelusium in Beziehung auf die Bibel überhaupt, als Erkenntnißquelle der Moral aufgestellt haben, habe ich in der Geschichte der Sittenl. Jesu II. 154—160. 238—240. 249—254. 306—311. III. 46—52. 234—236. 264. dargestellt.

26) Auch die Kirchenväter haben bei ihrer tiefen und oft abergläubischen Verehrung der Bibel doch der Vernunft und Philosophie hohes Ansehen in der Moral anerkannt, insbesondere Justin, Irenäus, Clemens, Basilius s. a. O. II. 98 f. 160. 175 — 177. III. 212. Anders denkt Lactanz a. O. III. 9. 12.

27) Es versteht sich von selbst, daß wir deswegen der Tradition nicht in dem Sinne und Grade Ansehen zuschreiben,

6) Selbst in ihren Wirkungen auf die Menschheit wird die christliche Moral deutlicher erkannt.

Man sieht nun von selbst ein, daß die christliche Moral, so weit sie im N. T. enthalten ist, allerdings einer weiteren Vervollkommnung, Entwickelung, Ausführung und Bestimmung fähig sey, und daß man dieß sagen könne, ohne ihr zu nahe zu treten [28]).

§. 23.

Von den unterscheidenden Charakteren der christlichen Moral.

Diese Moral zeichnet sich von andern Sittenlehren aus, und hat ihren eigenthümlichen Geist und Charakter. Sie unterscheidet sich

1) von der jüdischen Moral, wie sie im A. T. enthalten ist und von der Moral der Jüdischen Secten im Zeitalter Jesu. Das Mosaische Gesetz, die Basis jener Moral, umfaßte zugleich Politik, Moral, Religion und Cärimoniendienst, jeder dieser Theile sollte dem andern helfen, die moralisch-religiöse Bildung des Volks machte jedoch den höch-

---

in welchem es die katholische Kirche thut, wohl aber in demjenigen, worin es schon mehrere alte Kirchenväter gethan haben. Unter den Protestanten hat auch G. T. Meier zu Helmstedt der Tradition ein gewisses Ansehen zugeschrieben Introd. in theol. mor. stud. c. 4. §. 3. 7.

28) Viel weiter gingen Origenes und Tertullian, doch jeder auf seine besondere Weise, in der Behauptung der Perfectibilität der neutestamentlichen und selbst christlichen Moral s. a. D. II. 238-240. 306-311.

sten Zweck des Gesetzes aus. Die Zwecke des Gesetzes waren nur sehr unvollkommen erreicht worden, und eine zugleich sclavische, mechanische, heuchlerische, übermüthige und intolerante Denkart hatte sich zur Zeit Jesu der Nation bemächtiget, auch waren viele falsche Deutungen des Gesetzes und Zusätze aus der Tradition hinzugekommen. Was that nun Jesus? 1) er schied Moral von Politik und Cärimoniendienst, 2) er lehrte die Religion des Geistes, Herzens und guten Lebenswandels, 3) er stellte Gott als den Vater aller Menschen vor, und drang auf allgemeine Menschenliebe, Duldung und Demuth, 4) er ließ das Ansehen des Mosaischen Gesetzes stehen, und gebrauchte es selbst, um dadurch seiner Sittenlehre desto mehr Ansehen bei den Juden zu verschaffen. Er hielt dieß Gesetz selbst, und wollte, daß seine Jünger es auch halten sollten. Nur wider die pharisäischen Traditionen und sophistische desselben erklärte er sich bestimmt. Er hob das Moralische aus dem Gesetze hervor, und gab zuweilen zu verstehen, daß es vornehmlich für rohe und sinnliche Menschen bestimmt gewesen sey, 5) er wollte wirklich etwas Besseres an die Stelle setzen, aber nicht durch eine gewaltsame Revolution, nicht durch Bestreitung und Herabsetzung desselben, sondern er erwartete Alles theils von der inneren, stillen Kraft seiner besseren Lehre und Anstalt, theils von dem Laufe der Zeiten und Schicksale der Juden. Er sah voraus, daß es bei dem Loose, welches der Stadt, dem Tempel, der Nation bevorstand, nicht mehr lange mit dem Ansehen des Gesetzes dauern, daß alsdann eine Religion, welche keiner heili=

gen Stadt, keines Tempels und besondern Lieblingsvolks Gottes bedürfe, desto eher Platz greifen könne, daß alsdann das Judenthum dem Christenthum von selbst weichen und das Gesetz, so weit es nicht moralisches Gesetz war, aufgehoben werden würde, Math. 5, 17 ff. Luc. 10, 25-37 11, 37 ff. Math. 23, 25 ff. 10, 17-22. 12, 28-34. Luc. 16, 29. 30. Math. 12, 11. 12. Marc. 3, 1 ff. Luc. 6, 6 ff. 13, 10-17. 14, 1-5. Die Apostel reden aus sehr natürlichen Gründen noch freier und offener. Sie legen zwar dem Mosaischen Gesetze einen großen Werth und Nutzen bei, und gebrauchen es selbst, um ihrer Moral Eingang bei den Juden zu verschaffen, Röm. 7, 12 f. 2, 28 f. Jak. 2, 8-11. Gal. 5, 13-15. 6, 2. 3, 19. 24. 1. Tim. 1, 8-10. Röm. 3, 2., decken aber die Unvollkommenheiten und Schwächen desselben freimüthig auf und stellen zugleich die erhabenen Vorzüge des Christenthums vor demselben in das schönste Licht 2. Kor. 2, 2-11. 3, 11. Gal. Kap. 3-5. 1. Kor. 5, 6-8. 1. Tim. 1, 7-11. Ebr. 8, 7-18. 9, 14. 10, 1-4. 19-25. 12, 18-24. Röm. 7, 7 ff. Wenn man die Moral der übrigen Bücher des A. T. vergleicht, so wird man freilich wenig Neues in der Moral Jesu, man wird aber auch bei keinem einzigen Sittenlehrer des A. T. so viel Reines und Vortreffliches vereinigt finden. Seine Moral übertraf die Sadducäische durch Religiosität, die Pharisäische durch eigentliche Moralität und Vernunftmäßigkeit, die Essenische durch Universalität, Publicität und Menschlichkeit [29].

29) Ueber die Vorstellungen des Justinus, Irenäus, Clemens, Origenes, Tertullian und der Gnostiker

2) In Vergleichung mit den Moralphilosophen des Alterthums überhaupt, kommt Jesu der erhabene Vorzug zu, daß er nicht nur der Urheber einer Moral für eine Schule, Secte oder Nation, sondern für die Welt und Menschheit wurde, und durch sie zugleich eine große moralische Anstalt für Menschen von allen Ständen, Lebensaltern und Geschlechtern begründete. Verglichen verdient sie zuerst mit der Platonischen zu werden, sofern diese religiös ist, das Streben nach Aehnlichkeit mit Gott zu einer der obersten moralischen Regeln erhebt, und Losreißung des Geistes vom Sinnlichen und Vergänglichen verlangt, doch legt das Christenthum der Speculation nicht den praktischen Werth bei, welchen ihr Plato beilegt. Der Stoicismus entfernt sich dadurch von der christlichen Sittenlehre, daß sein Geist schwärmerisch, stolz und abentheuerlich ist, daß er die moralische Heiligkeit hienieden für erreichbar erklärt, die Tugend mit der Glückseligkeit identificirt und diese in die Gewalt des Menschen stellt, die Unsterblichkeitslehre außer Verbindung mit der Tugend setzt und ableugnet, den Selbstmord erlaubt und die zeitlichen Güter verachten lehrt[30]. Kaum würde der irreligiöse und nur auf eine naturgemäße Befriedigung der natürlichen Triebe und Neigungen und auf eine gemächliche Ruhe ausgehende

vom Verhältniß der Jüdischen Moral zur christlichen s. a. O. II. 104 f. 152-154. 178-181. 267 f. 311. 459 ff.

30) Vergl. übrigens MAUPERTUIS Essai de philos. mor. ch. 5-7. BRUCKER in Tempe Helvet. III. 260. und Hist. crit. philos. II. 532 s. 588.

Epikureismus hier eine Erwähnung verdienen, wenn man nicht die christliche Tugendlehre so oft für einen wohlverstandenen Epikureismus, für eine bloße Glückseeligkeitslehre ausgegeben hätte, da doch die Glückseeligkeit, von welcher Epikurus redet, eine ganz andere ist, als die, welche das Christenthum verheißt und dem Menschen schenken will, da das letzte nicht einmal aus der reineren und höheren Seeligkeit, der es allerdings einen hohen Werth beilegt, und welche es oft als Triebfeder gebraucht, die ganze Moral ableitet, und da es diese Seeligkeit selbst als ein freies, unsere Kraft und Würdigkeit weit übersteigendes Geschenk der göttlichen Gnade vorstellt.

3) Die unterscheidenden Charaktere der christlichen Moral liegen nicht gerade in Einem Puncte, in Einem Principe, in einem bestimmten Systeme, sondern theils in der Vereinigung gewisser großer und wahrer Hauptideen, theils in einer gewissen Form und Einkleidung und in der Vereinigung derselben mit der Person und Geschichte ihres Urhebers:

a) sie brachte nicht sowohl neue Ideen, Pflichten und Gesetze ans Licht, als sie gewisse große moralische Wahrheiten, welche vorher nur zerstreut in verschiedenen moralischen Lehrbegriffen und in Schriften aus verschiedenen Zeiten und Gegenden lagen, vereinigte und geltend machte.

b) Sie sorgte für die Bedürfnisse von Menschen auf allen Stuffen der Cultur, dadurch daß sie zugleich eine reine natürliche und geoffenbarte Moral war, durch ihre Popularität, durch ihre mannigfaltigen

Beweggründe, durch ihre Verbindung mit der Geschichte.

c) Sie stand in Harmonie mit der Religion, war mit einer großen moralischen Anstalt verknüpft, welche sich auf die Menschheit bezog, und enthielt von Anfang an den Keim, sich in Verbindung mit der Religion zum öffentlichen Kirchenglauben zu erheben.

d) Sie stellte zugleich in ihrem Urheber das vollkommenste Beispiel ihrer Lehren dar, und wollte, daß dieß Beispiel sammt ihren Lehren auf die Nachwelt fortgepflanzt werden sollte.

e) Eben so stellte sie in ihrem Urheber den Weltlehrer, Welterlöser, Weltbeglücker, den Bruder der Menschen und zugleich das Oberhaupt eines großen Familienstaats, endlich ein Beispiel der triumphirenden, belohnten und verherrlichten Tugend dar [31].

---

31) Was Justin, Athenagoras. Lactanz, Augustinus, Gregor von Nazianz von den Vorzügen der christlichen Sittenlehre vor dem Heidenthum und den philosophischen Moralsystemen gedacht haben, ist a. O. II. 101. 129 f. III. 13 - 19. 33 f. 285. 532 - 535. gezeigt. Sonst handeln vom Unterscheidenden der christlichen Moral nach verschiedenen Ansichten und Bestimmungen: A. PERRENOT Diss. belgica, qua demonstratur quantum divina revelatio ethices doctrinam perfecerit, cum aliis ejusd. argum. Lugd. Bat. 1762. AB OSTEN DE BRUYN Tr. de philosophor. gentil. doctrina morali ejusdemque cum christ. ethica comparatione. Lugd. Bat. 1758. Nösselt üb. d. Werth d. Moral. Halle 1783. Tittmann christl. Mor. 2. A. Einl. §. 7. Reinhold Briefe über

§. 24.

Von den Vorwürfen, welche man der christlichen Moral gemacht hat. Mystik derselben.

Diese Vorwürfe sind folgende: Die christliche Moral ist, wenn man sie nach ihrem ursprünglichen Sinne nimmt und nicht verschönert, eine mystische und mönchische Moral, sie ist überflüssig, da die philosophische schon alles enthält und ausrichtet, was zur Besserung und Beglückung der Menschen erforderlich ist, sie unterdrückt den Patriotismus, die Industrie, die Aufrechthaltung unserer Menschenrechte und ein Staat von Menschen, welche sie vollkommen beobachten wollten, würde gar nicht bestehen können. Sie enthält nichts von den Pflichten der Freundschaft, und ist überhaupt sehr unvollständig, sie macht dagegen Selbstverleugnung und Demuth zur Pflicht, welches doch Untugenden sind, sie ist durch das Verbot der Ehescheidung und Polygamie dem Wohle der menschlichen Gesellschaft sehr nachtheilig. Sie bedient sich unreiner und eigennützіger Triebfedern zum Guten, vermischt positive Vorschriften mit den reinen, allgemeinen Moralgesetzen und gibt jenen selbst den Vorzug [32].

---

die Kantische Philos. I. 145 ff. Reinhards Syst. I. 28-34. Tieftrunk einzig möglicher Zweck Jesu 2. A. Berl. 1793. J. W. Schmid christl. Moral wissensch. bearbeitet I. 154. Vogel Lehrbuch d. christl. Mor. 14 ff.

32) Diese Vorwürfe sind ihr von Celsus, Julianus, Bayle, Collins, Chubb, Bolingbroke, Mandeville, Shaftesbury, Helvetius, Voltaire u. a. gemacht worden. S. Geschichte der Sittenl. Jesu II. 230 ff. III. 299-301. Gesch. d. christl. Mor. seit dem

Diese Vorwürfe beruhen zum Theil auf Unkunde und falscher Exegese, theils sind sie wahre Lobsprüche. Wenn überhaupt von der Vollkommenheit und Tadellosigkeit der christlichen Moral die Rede ist, muß man bemerken, daß Jesus zwar gewisse moralische Grundsätze aufstellte, welchen eine vollendete Vollkommenheit und ewige unwandelbare Gültigkeit zukommt, daß er übrigens kein vollendetes System der Moral aufstellen wollte, daß er die vollkommenste angewandte und populäre Moral für sein Zeitalter gelehrt hat, daß er kein geschlossenes Ganzes lieferte, sondern Keime zur mannichfaltigsten Ausbildung und Entwickelung ausstreute, und daß nicht einmal das Ganze seiner moralischen Einsicht aufgezeichnet, oder auch nur von ihm gelehrt worden ist. Was aber davon geschrieben steht, läßt schließen, aus welchem hohen und umfassenden moralischen Geiste es kam und was daraus werden konnte und sollte. Nur eine Darstellung und Ausführung der christlichen Moral selbst kann übrigens jene Einwürfe hinreichend prüfen und widerlegen [33]. Wir bemerken hier nur, weil es das Allgemeine betrifft,

---

Wiederaufleben der Wissensch. Gött. 1808. S. 709-732. The grounds of christianity examined by comparing the N. T. with the old by G. B. English Boston 1813. Vergl. Gött. Gel. Anzg. 200. St. J. 1815. Cannabich Kritik der prakt. christl. Rel. Lehre, Leipzig 1810.

33) Was Justin, Origenes, Gregor von Nazianz, Cyrill von Alexandrien wider die älteren gesagt ha-

1) daß die Stellen, Matth. 19, 12. 21 f. 1. Kor. 7, 8. 26 ff., welche eine offenbare Beziehung auf temporelle und individuelle Umstände haben, nicht beweisen können, daß Jesu Moral neben der Moral der Gebote zugleich eine Mönchsmoral im gewöhnlichen Sinne in sich enthalten habe, und daß Stellen wie Matth. 9, 9-17. Luc. 5, 27-39. Col. 2, 8-10. 16-23. 1. Tim. 2, 15. 4, 1-11. genug dawider beweisen.

2) Eine reine Mystik liegt allerdings schon im ursprünglichen Christenthum. Christus selbst wird als ein edler Mystiker beschrieben, und sein Verhältniß zu Gott kann nur mystisch genannt werden, Joh. 1, 18. 10, 30. 14, 10. Es wird gelehrt, daß man durch Reinheit des Gemüths zur Anschauung Gottes gelange, daß diese noch zu höherer Erkenntniß und zu größerer moralischer Vollkommenheit leite, daß der wahre Christ von Gott erleuchtet werde, daß er ein Tempel Gottes, daß er mit Gott vereint sey, daß nur der von Gott geheiligte und gebesserte die wahre Religionslehre vollkommen verstehen könne, daß man Gott über Alles und in Allem und aus allen Kräften lieben soll Matth. 5, 8. Ebr. 12, 14. 1. Joh. 3, 2. Ephes. 1, 18. Röm. 8, 2. 3. 9. 11. 1. Kor. 3, 16 f. 6, 19. 1. Joh. 2, 5. 5, 20. 1. Kor. 2, 14 f. 1. Joh. 4, 12. 16. 2, 15-17. Diese Mystik aber gereicht dem Christenthum zur Ehre,

---

ben, s. in der Gesch. d. Sitt. J. II. 107 f. 230-237. III. 283 ff. 301-306. Was aber neuere Apologeten für sie geschrieben und gesagt haben, s. in der Gesch. d. christl. Mor. seit dem Wiederaufl. 2c. 725-732. und Gesch. d. theol. Wissensch. II. 602-608.

sie ist auch von den Kirchenvätern vertheidigt worden, hat in keinem von den öffentlichen Lehrbegriffen des Christenthums ganz gefehlt, und in allen Zeitaltern Bekenner gefunden, welche jedoch zum Theil von ihrem wahren Sinne abwichen [34]).

§. 25.

Von der systematischen und gelehrten Bearbeitung der christlichen Moral, oder von der theologischen Moral. Schwierigkeiten, Werth und Methoden derselben.

Wenn man die moralischen Belehrungen Jesu von dem übrigen Inhalte der Evangelien absondert, sie logisch anordnet und in einen inneren Zusammenhang bringt, damit noch das verbindet, was die Apostel in ihren Reden und Briefen Moralisches lehren, was im A. T. zur Ergänzung und Erläuterung der moralischen Belehrungen Jesu vorkömmt, und überhaupt die Erkenntnißquellen der christlichen Moral §. 22. zu Rathe zieht, so erhält man ein System der christlichen Moral oder eine sogenannte theologische Moral. Die Bildung eines solchen Systems ist zwar mit großen Schwierigkeiten verknüpft, indem die moralischen Lehren im N. T. oft dunkel, bildlich und unbestimmt ausgedrückt sind, zerstreut und abgebrochen daselbst daliegen, zum Theil temporär, lokal und positiv sind, und die Moral der Apostel selbst in gewissen Puncten von der Moral Jesu abzuweichen

34) Gesch. d. Sittenl. Jes. II. 263 f. 439. III. 183 - 185. 296-298. 314-325. Gesch. d. christl. Mor. 134 - 187. 303-371.

scheint. Allein dessen ohngeachtet läßt sich ein System derselben zu Stande bringen, welches sich kühn mit den Systemen der meisten andern Wissenschaften messen darf. Durch eine ächte Exegese, durch tiefes wiederholtes Studium, durch sorgfältige Vergleichung der Stellen läßt sich der Sinn ihrer Aussprüche hinreichend bestimmen, ihr Geist ergründen, ihr Zusammenhang einsehen; das Temporäre und Lokale ist nur eine auf damalige Zeiten und Umstände angewandte reine Moral; sollte das Positive wirklich wesentlich zur christlichen Moral gehören und über die Grenzen der Vernunftmoral hinausgehen, so würde es sich doch an diese anschließen, und als Erweiterung derselben darstellen lassen, und sollte die Moral der Apostel auch in gewissen Puncten der Moral Jesu widersprechen, so würde natürlich immer die letzte entscheiden. Was aber die Rechtmäßigkeit und den Werth einer systematischen und wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Moral betrifft, so kann man mit Rücksicht auf die dawider gemachten Einwürfe behaupten, daß durch eine solche Behandlung die Dogmatik nicht ganz von ihr losgerissen und die Lehre des Christenthums vom gnädigen Beistande des göttlichen Geistes zu unserer Besserung nicht abgeleugnet wird, daß ohne eine solche Behandlung keine gründliche und zusammenhängende Kenntniß ihrer Lehren, keine würdige Schätzung ihres Werths, keine wohlbegründete Ueberzeugung von ihren Wahrheiten möglich ist, daß sie dadurch in keine todte, unfruchtbare Wissenschaft verwandelt wird, sondern vielmehr erst einen dauerhaften Einfluß auf Verstand, Herz und Leben gewinnen kann,

daß, obgleich Jesus die Moral nicht als System vorgetragen hat, es doch seiner Absicht nicht zuwider seyn kann, sie in einem systematischen Zusammenhange vorzutragen, indem sie nur so sich auch unter denkenden und aufgeklärten Menschen ausbreiten konnte [35]). Die Methode und Einrichtung des Systems der theologischen Moral betreffend [36]), so gehört dahin 1) die Anordnung und Grundlegung des ganzen Systems. Die Scholastiker und auch protestantische Moraltheologen haben behauptet, das System müsse nach der analytischen Methode angeordnet werden, d. h. man müsse vom Endzwecke der theologischen Moral, nämlich der Heiligkeit des Herzens und Lebens und der Seeligkeit ausgehen, darauf zum Subjecte derselben, nämlich dem Menschen fortschreiten und mit den Mitteln endigen, welche den Men-

---

35) Doederlein de difficultatibus in tradenda morum disciplina in Opusc. theol. 189 sqq. Nitzsch de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis XI. Progr. Viteb. 1791 - 1802. Beiträge z. vernünft. Denken in der Relig. II. H. 35 ff. Reinhard Syst. d. christl. Mor. Einl. §. 12. Vogels Lehrb. d. christl. Mor. 11 - 13.

36) Rom. Telleri de tribus sacrae morum doctrinae methodus Diss. Lips. 1738. bei seiner neuen Ausgabe von J. A. Schmid comp. theol. mor. F. B. Gautzsch de methodo qua Theol. mor. est tradenda Dissertat. 2, Goett. 1759. Töllner Gedanken von der wahren Lehrart in der Moraltheol. vor s. Grundriß derselben. Frkf. a. d. O. 1762.

schen zu seinem Endzwecke führen [37]), da man hingegen in der dogmatischen Theologie die synthetische Methode befolgen, d. i. von Gott dem Principe aller Dinge anfangen, dann zu den Mitteln der Seeligkeit und zuletzt zu dem Endzwecke des Menschen fortgehen sollte. Doch stritt man auch darüber, ob nicht auch die erste Methode synthetisch sey [38]). Es lag in diesen Bestimmungen viel Verwirrung und Mißverstand [39]). Im ächten philosophischen Sinne muß die Methode der Anordnung und Grundlegung des Systems der theologischen Moral immer synthetisch seyn, und solche synthetische Principien reicht ihm nicht nur die philosophische, sondern auch die christliche Moral selbst. Im Einzelnen kann man um so mehr die philosophisch-analytische Methode anwenden, da so viele Stellen der h. Schrift eine treffliche Gelegenheit dazu darzubieten. Zur Methode gehören 2) auch die Gegenstände und der Inhalt der theologischen Moral. Alles, was in der Lehre Jesu unter den Begriff des Moralischen gebracht werden kann, muß dahin gerechnet werden. Dazu kommt noch, was aus der Philosophie damit zusammenhängt und am meisten zur Bildung eines Theologen und Kirchenlehrers beitragen kann. Man hat übrigens

---

37) G. Calixti Epit. theol. mor. Helmst. 1634. Rixner Institut. theol. mor. p. 21 s.

38) G. J. Meier Introd. in Theol. mor. stud. c. 5. §. 2-4.

39) M. Ideen zur Krit. der Syst. d. christl. Religion. §. 156 f.

darüber gestritten, ob das Subject der theologischen Moral nur der gebesserte und geheiligte oder auch der ungebesserte sey [40]). Freilich kann nur jener die christliche Pflichten- und Tugendlehre erfüllen, allein die christliche Sittenlehre überhaupt bezieht sich doch auch auf den Menschen überhaupt, auf seinen natürlichen Zustand, auf Sünde, Laster und Besserung.

§. 26.

Verhältniß zwischen theologischer Moral und Dogmatik.

1. Sie unterscheiden sich überhaupt, wie das Theoretische und Practische, wie Glauben und Thun, und jede hat ihre eigenen Fundamente.

2. Sie stehen in Verbindnng und jede nimmt Lehren aus der andern auf, doch so, daß die Moral die dogmatischen aus einem praktischen, die Dogmatik die moralischen aus einem dogmatischen Gesichtspuncte betrachtet.

3. Beide Wissenschaften sind gleich wichtig, so wie die Lehren, die zu beiden gehören für gleich wichtig im N. T. ausgegeben werden; sie machen sich den Rang so wenig streitig, daß die Wichtigkeit der einen durch die der andern ins Licht gestellt wird [41]).

---

40) Calixt l. c. p. 4. Buddei Institutt. theol. mor. P. I. Töllner a. O. Crusius Moraltheol. I. 23 f. Millers Einl. in d. theol. Mor. 304 f. Bernds Einl. z. christl. Sittenl. 52 ff.

41) Man hat das Verhältniß dieser Wissenschaften verschieden bestimmt, s. noch Rixner l. c. 8-18. Crusins a. O. m. Ideen 127. 151 ff. Reinhard a. O. Einl. §. 9. Vom Verhältniß zwischen Moral und Religion überhaupt bei der Untersuchung über die Principien der Moral.

§. 27.

Von den Wirkungen der christlichen Moral auf die Menschheit.

Bei einer Moral, wie die christliche, und bei den deutlich erklärten Absichten und Verheißungen ihres Stifters, ist die Untersuchung über die bisherigen Wirkungen ihres Stifters, für die richtige Schätzung und Beurtheilung ihrer selbst und ihres Urhebers von Wichtigkeit. Wohlthätige Wirkungen derselben waren 1) Beförderung der Achtung für stille häusliche Tugenden und der Ausübung derselben, 2) Beförderung der Sorge für den leidenden Theil der Menschheit und einer Menge herrlicher und mannichfaltiger Anstalten zu diesem Zwecke, 3) Anerkennung der natürlichen Gleichheit der Menschen und Achtung gegen niedere Stände; 4) des Unterschiedes zwischen Moralität und Legalität der Handlungen, 5) Abschaffung mancher unmoralischen Volksgebräuche, 6) Heiligung der Ehen, 7) Geist der Menschlichkeit, der Theilnehmung, der allgemeinen Menschenliebe im Gegensatze gegen Egoismus, eigennützigen Patriotismus und selbstsüchtigen Nationalstolz, 8) Verbesserung der Erziehung und des religiösen und moralischen Kinderunterrichts, 9) Erhebung der ächten Grundsätze der Sittlichkeit zur öffentlichen Kirchenlehre und Stiftung eines geistlichen Lehrstandes, 10) neue Aufklärung und Beförderung gewisser verkannter oder fast unbekannter Tugenden, als: Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Demuth, Besserung und Veredelung anderer, Vertrauen auf die Vorsehung und eine bessere Welt, Selbstverleugnung, Aufopferung, Keuschheit. 11) Beförderung der wahren Moralphilosophie. 12) Wohlthätiger Einfluß auf die

bürgerliche Gesetzgebung. Wenn von der andern Seite mit der Ausbreitung derselben oft auch schlimme Folgen verknüpft waren, namentlich Intoleranz und Verfolgungsgeist, die Meinungen, daß schon Glauben eine Tugend sey, daß die sogenannten guten Werke die Stelle eines tugendhaften Gemüths und Lebens vertreten können, daß man sich nur an den Buchstaben der geoffenbarten Moral halten und nicht selbst über das Moralische nachdenken dürfe, daß der Mensch selbst bei seiner Besserung nichts thun könne, frommer Betrug, Heuchelei, die Thorheiten und Rasereien mancher Mystiker und Mönche, so läßt sich hinreichend zeigen, daß dies keine Wirkungen der christlichen Moral selbst waren [42].

---

42) Justin, Athenagaras, Lactanz s. Gesch. d. Sittenl. Jesu II. 101 ff. 129 f. III. 13. Tyge Rothe Wirkung des Christenth. auf den Zustand der Völker in Europa, a. d. Dän. 4 Bde. Copenhag. 1777=82. Bartels üb. d. Werth u. die Wirkungen d. Sittenl. Jesu. Hamb. 1788. 89. Ryans Gesch. d. Wirkk. der Religion, a. d. E. v. Kindervater 318 ff. L. A. Paez Commentatio de vi, quam religio christ. per tria priora secula ad hominum animos, mores et vitam habuit. Goett. 1799. Gesch. d. Sittenl. Jesu I. 689 ff. Genie du christianisme ou beautés de la religion chrêtienne par F. A. Chateaubriand 5. ed. Lyon 1809. 5 Voll. besonders im 4. Bd. Verhandelingen raakende den natuurliken en geopenbaarden Godsdienst, uitgegeeven door Teylers godgeleerd Genootschap. 24 Deel. Haarlem 1810. von N. G. van Kampen.

§. 28.

Anordnung der Theile einer Moral für Theologen.

I. Allgemeine Moral, welche nicht nur das Wesentlichste und Gemeinnützigste aus dem, was man in neueren Zeiten Kritik der praktischen Vernunft und Metaphysik der Sitten genannt hat, sondern auch das Allgemeine einer angewandten Moral in sich begreift.

II. Besondere Moral, welche von den einzelnen Pflichten und Tugenden handelt.

I.

Allgemeine Moral.

I.

Von den moralischen Gesetzen und Grundsätzen überhaupt.

§. 1.

Warum mit dieser Lehre der Anfang gemacht wird.

Bei der Sittlichkeit denkt man sich vor allen Dingen ein Wollen und Handeln nach festen und bestimmten Gesetzen. Unsere Bestimmung und Anlage zur Sittlichkeit kündiget sich zuerst durch das Bewußtseyn des Moralgesetzes an, nach welchem auch unser Gewissen richtet, und durch welches wir zum Glau-

den an unsere **Freiheit** geleitet werden. Die **Pflicht** setzt das **Gesetz** voraus, und die **Tugend** kann ohne dasselbe nicht gedacht werden. Die Moral ist auch von jeher sowohl im populären als wissenschaftlichen Unterrichte, meist oder vorzüglich als Gesetzgebung vorgetragen worden. Das Erste und Oberste in derselben hat man das höchste moralische Gesetz oder den höchsten Grundsatz der Moral genannt [1]).

§. 2.

Begriff und Natur der moralischen Gesetze.

Gesetz überhaupt bezeichnet die Art und Weise, nach welcher etwas gleichförmig und fortgesetzt geschieht oder geschehen soll. Die moralischen Gesetze sind verschieden von **physischen**, mechanischen, organischen Gesetzen, zu welchen kein Bewußtseyn, Begriff und Willen erfordert wird, und welchen die Natur nothwendig folgen muß, von **bürgerlichen**,

1) Die Stoiker nannten oft das Oberste in der Moral nicht nur, sondern in der ganzen Natur, ja Gott selbst **Gesetz**. Lex est ratio summa insita in natura. — Eadem ratio quum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est Cic. de legg. 1, 6, 18. Lex est iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam 2, 5, 13. Lex est aeternum quiddam, quod universum mundum regit, imperandi prohibendique sapientia. — Itaque principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei 2, 4, 8. Divina mens summa lex est l. c. 11. Naturae ratio, quae est lex divina et humana.

welche sich nur auf die Bürger in den Staaten, auf Ruhe, Sicherheit, rechtliche Ordnung in der Gesellschaft beziehen, von Regeln der Kunst, Geschicklichkeit und Klugheit, welche an sich mit unsern Pflichten nichts zu thun haben. Sie sind 1) allgemein, sie gelten theils für alle Menschen, theils für alle vernünftige Wesen und für alle Handlungen, und es gibt selbst solche, welche für alle gleichförmig sind; mit dieser Allgemeinheit streitet es nicht, daß gewisse Menschen in gewissen Lagen gewisse Pflichten nicht ausüben können, daß es im Individuellen und Besonderen auch wieder besondere Moralgesetze für besondere Menschenclassen gibt und daß die moralischen Vorstellungen unter den Menschen so verschieden sind, 2) nothwendig, sofern die Verbindlichkeit, sie in den Fällen, für welche sie gebieten, zu befolgen, nicht aufgehoben werden kann, 3) unbedingt, sofern sie theils schon um ihr selbst willen Gehorsam, theils, wo wir auch unsern eigenen Vortheil und Genuß berücksichtigen dürfen, doch immer zugleich auch höhere Rücksichten verlangen. 4) Sie beziehen sich nicht bloß auf Handlungen, sondern auch auf Gesinnungen. 5) Sie sind in der Vernunft und Natur gegründet, nicht willkührlich, nicht gelernt, nicht bloß überliefert, nicht bloße Formeln, die abgefaßt, ausgesprochen oder dictirt werden [2]).

---

2) Ueber die Eigenschaften des Moralgesetzes findet man besonders bei Cicero sehr schöne Stellen. De republ. bei Lactant. Inst. 6, 8. Et quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, sempiterna,

§. 3.

Verschiedene Eintheilungen moralischer, zugleich von dem Moralischgleichgültigen und dem Unterschiede zwischen Legalität und Moralität.

1) Sie sind **rein**, wenn sie bloß die moralische Handlungsweise im Allgemeinen, ohne Bestimmung

---

quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat. — Huic legi nec obrogari fas est, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut populum solvi hac lege possumus. Nec est quaerendus explanator aut interpres eius alius. Nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit. — Cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas Pro Milon. 10. Est haec non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Offic. 2, 41. Leges cum omnibus semper una atque eadem voce loquuntur. Auch die Gedanken des Origenes, Hieronymus und Chrysostomus, über das Naturgesetz sind sehr rein und edel. Gesch. d. Sittenl. Jesu II. 254 f. III. 83 f. 231. Unter den Scholastikern hat vorzüglich Thomas Aquinas Summ. 2, 1, 90-07. eine merkwürdige Theorie der Gesetze überhaupt, des ewigen, des natürlichen, des menschlichen Gesetzes geliefert. Sonst verdienen die Theorieen des Astesanus, Antoninus, Gerson, Melanchthon, Calixt (s. Gesch. d. christl. Moral 78 f. 106 f. 130 f. 232 f. 243 f.), Kant Krit. d. pr. V. 55 f. 159., Meister Lehrb. d. Rechtslehre §. 33-50. verglichen zu werden.

der einzelnen Gegenstände des Handelns, ausdrücken, angewandt, wenn sie die Anwendung eines reinen Gesetzes auf einen Gegenstand der Erfahrung bezeichnen.

2) Wenn ein moralisches Gesetz in einem Wesen gedacht wird, dessen Wille nicht von selbst damit übereinstimmt, bei welchem nicht Vernunft allein, sondern Sinnlichkeit zugleich den Willen bestimmt, so legt das Gesetz dem Willen eine gewisse Nöthigung auf, und heißt Gebot- oder Verbotgesetz. Das, was weder geboten noch verboten ist, heißt erlaubt. Es gibt auch Erlaubnißgesetze, und in diesem Begriffe liegt kein Widerspruch; sie unterscheiden sich zwar von andern Gesetzen dadurch, daß sie nicht so bestimmt sind, aber sie kommen mit ihnen darin überein, daß sie auch von der Vernunft ertheilt worden, und daß sie ein Dürfen innerhalb gewisser Grenzen bestimmen. Das Erlaubte hat man oft auch, wiewohl nicht ganz richtig, das Moralischgleichgültige (adiaphoron morale, moraliter indifferens) genannt und viel darüber gestritten: ob es etwas Moralischgleichgültiges gebe? wo dann einige behaupteten, es gebe gar nichts dergleichen, andere, es gebe nur in abstracto, noch andere, es gebe auch in individuo Moralischindifferentes. Unstreitig ist zwar nicht Alles, aber doch Manches im Abstracten gleichgültig, was im Individuellen aufhört, es zu seyn, und bestimmt geboten oder verboten ist, aber die Hauptfrage bleibt immer die, ob es im Individuellen, wie immer gehandelt wird, auch etwas Gleichgültiges gebe? Man muß bei dieser Frage die Handlungen

an sich, als äussere Thaten, von der Gesinnung, mit welcher gehandelt wird, unterscheiden. Was die ersten betrifft, so hat man deswegen behauptet, daß es keine moralischgleichgültige Handlungen geben könne, weil das Moralgesetz sich durchaus auf alle freie Handlungen der Menschen beziehe, seiner Natur nach bestimmt und entscheidend sey, und daher auch für jeden Fall nur Eine pflichtmäßige Art zu handeln vorschreibe. Allein es ist nicht einzusehen, warum dieß Gesetz nicht auch selbst erlauben und sich auch dadurch auf unsere Handlungen beziehen könnte; das Erlaubte ist deswegen nicht moralischgleichgültig und willkührlich, es ist durch die Gebote und Verbote begrenzt. Dazu kommt, daß man für eine Menge von Fällen doch keine bestimmte Gesetze auszumitteln vermag, und daß der Grundsatz, es gebe gar nichts bloß Erlaubtes, einen Pedantismus und Kleinigkeitsgeist, eine Aengstlichkeit und Peinlichkeit im Handeln hervorbringt, wodurch die Tugend leidet. Was die Gesinnungen betrifft, so gibt es, nämlich bei einem Menschen, der sich im Gebrauche der Vernunft und Freiheit, und im Zustande der moralischen Ausbildung und Besonnenheit befindet, insofern nichts Moralischgleichgültiges; die Gesinnungen sind in diesem Falle nur entweder gut oder böse, und zwar nicht bloß bei gebotenen oder verbotenen, sondern auch bei erlaubten Handlungen. Der Gutgesinnte beweist auch bei erlaubten Handlungen seine Achtung gegen das Moralgesetz dadurch, daß er sie mit dem Bewußtseyn verrichtet, es geschehe nichts, was dem Moralgesetze zuwider sey, in welchem Falle er sie gerne unterlassen

würde; der Bösgesinnte aber thut auch das Erlaubte mit einer bösen Gesinnung: der erste unterläßt auch das Erlaubte, wenn es im Individuellen nicht ohne Gefahr für eigene oder fremde Tugend geschehen kann [3]).

3) Innere und äußere Moralgesetze. Jene beziehen sich auf den Willen und die Gesinnung, diese auf die in die Augen fallende That, und man kann zum Theil auch mit Gewalt über sie halten. Alle äußere Gesetze aber, sofern sie eigentlich moralisch sind, sollen zugleich auch mit einem gesetzlich bestimmten Willen vollbracht werden. Es gibt übrigens Moralgesetze, welche sich auf die Gesinnung beschränken. Man hat die Uebereinstimmung mit den äußeren die Legalität, die mit den inneren Moralität genannt, bei diesem Unterschiede muß man nur bemerken a) daß es kein Gegensatz ist, b) daß Legalität ohne Moralität Statt finden kann, c) daß Legalität doch nicht ohne Werth ist, zur Erziehung des Menschen dienen kann, und daß, wo das Gesetz nur erst äußerlich befolgt wird

3) Thom. Aq. Summa theol. 2, 1. qu. 18, 8. 9. Duns Scotus in Lombard. 2, 4. Horneii phil. mor. L. II. c. 2. §. 18. Barbeyrac zu Puffendorf Droit de nat. et de gens I. 7, 5. Wolf philos. pract. univ. P. I. §. 53. 60 sq. 98 sq. 163 sq. 193. Crusius Anweis. vern. zu leben 185 ff. Kant Relig. 9 f. Tugendl. 52 f. Zum ewigen Frieden. Präl. Art. Tieftrunk Rel. d. Münd. I. 263. Hoffbauer Unters. üb. Geg. d. Mor. Phil. 208 ff. Pörschke Einl. in d. Mor. 116. Fichte Sittenl. 201. 230. 286. Schleiermacher 147 ff. 185 ff. C. C. E. Schmid Adiaphora, wissensch. u. hist. unters. Lpz. 1809.

es leicht auch Bestimmungsgrund des Willens wird, d) Moralität zwar in gewissen Fällen allein schon hinreicht und zuweilen das Wollen statt der That dienen kann, die wahrhaft tugendhafte Gesinnung aber das lebendige Princip des tugendhaften Handelns in sich schließt. e) Nur Legalität und Moralität in Verbindung mit einander den wahren moralischen Werth des Menschen und den tugendhaften Charakter ausmachen [4].

4) Natürliche, geoffenbarte, positive Moralgesetze. Ueber den Unterschied der beiden ersten s. Einleit. §. 13. Die natürlichen Moralgesetze, auch zuweilen schlechthin Naturgesetze genannt, in ihrer Verschiedenheit von den positiven, bezeichnen solche, zu welchen Natur und Vernunft unmittelbar den Menschen anleiten, und welche allgemein und unveränderlich sind, die positiven hingegen hängen von besonderen Umständen und Verhältnissen, oder von der Uebereinkunft oder von der Willkühr eines andern ab, sind also veränderlich. Sie sind deswegen nicht über- oder widernatürlich, sondern bestimmen oft nur, was unter gewissen Umständen geschehen müsse, um das zu erreichen, was uns das moralische Naturgesetz vorschreibt. Es gibt manche Fälle, wo Natur und Vernunft kein bestimmtes Gesetz geben, aber doch erforderlich ist, daß mehrere über eine gewisse Regel des

4) Vergl. Schleiermacher 209 ff. Die Scholastiker haben darüber gestritten, ob die tugendhafte That etwas zur tugendhaften Gesinnung hinzusetze, und ein besonderer von ihr verschiedener Actus sey.

Verhaltens übereinkommen, welche alsdann zum positiven Gesetze für sie wird. Es kann auch wohl erlaubt und gar Pflicht seyn, sich der Willkühr eines andern zu unterwerfen, da das Moralgesetz selbst der Willkühr in gewissen Fällen freien Raum läßt, und die Auflehnung gegen sie oft weit größeres Uebel nach sich ziehen würde. Positive Gesetze überhaupt sind unentbehrlich, und dieß ist auch so sehr gefühlt worden, daß man noch darüber stritt, ob nicht alle Gesetze positiv seyen, und ob es auch ein praktisches Naturgesetz gebe [5]). Wenn gefragt wird: ob es positive göttliche Gesetze geben könne? so hat es keinen Anstand, daß es positive moralische und kirchliche Anordnungen geben könne, welche wegen ihrer hohen Zweckmäßigkeit, weiten Ausbreitung und Wirksamkeit als Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung zu betrachten sind. Gewöhnlich aber meint man damit übernatürlich geoffenbarte Gesetze, und zwar nicht bloß solche, welche es bloß der Form, sondern solche, welche es auch der Materie nach sind, wovon Einleit. §. 13. Wenn man sich unter solchen positiven Gesetzen nicht bloße Producte der Willkühr, die mit Allmacht bekleidet ist, denkt, wenn man annimmt, daß sie in der unendlichen Weisheit und Güte ihren Grund haben, daß sie mit den natürlichen Moralgesetzen nicht im Widerspruche stehen, sondern sie voraussetzen, daß sie aus dem ewigen in Gott ruhenden

---

5) Cumberland de legibus naturae disquis. philosophica ed. 2. 1683. Französ. und mit Anmerk. v. Barbeyrac. Amst. 1744.

Gesetze abgeleitet sind, daß sie uns zwar nicht verbinden würden, wenn nicht der, welcher das Recht hat, Gesetze zu geben, sie besonders und historisch geoffenbart hätte, daß wir aber doch einsehen, wie durch sie gewisse moralische Zwecke an uns erreicht werden können, wenn man überlegt, daß unsere beschränkte Erkenntniß nicht Alles überschauen kann, was zu unserer ganzen Bestimmung gehört, so wird man einsehen, daß die Unmöglichkeit solcher Gesetze nicht erweislich sey. Uebrigens haben sie ihrer Natur nach etwas Beschränktes und Relatives, und können den natürlichen Moralgesetzen an ausgedehnter Gültigkeit und Wichtigkeit nicht gleich kommen [6]).

5) Ein Moralgesetz ist **höher**, wenn ein anderes in ihm enthalten ist und von ihm abgeleitet wird, **niedriger**, wenn es in einem andern enthalten und von

---

6) Grot. de iur. B. et P. I. 1, 15 sqq. Thomasii iurispr. div. I. 2, 63 sqq. Eiusd. Fundam. iur. nat. et gent. I. 5. Buddei philos. pract. II. 2, 13. Calixti Epit. theol. mor. p. 64 s. Ernesti vindic. arbitr. div. in rel. Const. in Op. th. 187 sqq. Toellneri Disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestat. suam legislator. exerceat, an vero ita, ut etiam ratio hum. leg. divinar. perfectionem perspiciat Lugd. Bat. 1770. Id. de pot. Dei legislat. non mere arbitraria. Frcf. a V. 1775. Velthusen de legg. div. haud quaquam arbitrariis. Goett. 1775. Fichte Krit. aller Offenb. §. 7. Unter den Apologeten die allgemeinen Grundsätze in Conybeare Defence of revealed religion. Lond. 1732. Foster usefullness, truth and excellency of the christian revelation. Lond. 1734.

ihm abgeleitet ist, gleich sind die moralischen Gesetze, wenn sie nebeneinander stehen, oder mit einem höheren Gesetze gleich nahe oder entfernt zusammenhängen. Gesetze, welche mehrere andere unter sich haben, nennt man insofern auch moralische Grundsätze.

§. 4.

Biblische Moralgesetze.

In der Bibel kommen moralische Gesetze von allen bisher beschriebenen Gattungen vor, und die Moral überhaupt wird sehr oft in derselben unter der Form von Gesetzen vorgetragen. Dieß ist so klar, daß es nicht besonders nachgewiesen zu werden braucht. Vom Verhältniß zwischen den Mosaischen und christlichen Moralgesetzen s. Einl. §. 23. Doch bedürfen einige Puncte hier noch eine besondere Aufmerksamkeit.

1) Exod. 20, 1-15. lesen wir eine Reihe göttlicher Gebote, welche nachher Moses selbst die zehn Gebote, die auf 2 Tafeln geschrieben gewesen seyen, nennt, Deut. 4, 13. [7]). Sie machten die Grundge-

---

7) Schon die Kirchenväter hielten es für wichtig, anzugeben, wie die Gesetze abzutheilen und auf den zwei Tafeln zu vertheilen seyen. Sie sind einig, daß auf die erste Tafel die Pflichten gegen Gott, und auf die zweite die gegen den Nächsten gehören. Aber Origenes und mit ihm viele andere setzen auf die erste vier Gebote, so daß das erste im 3. V., das zweite im 4. u. 5. V.. das dritte im 7. und das vierte im 8-11. enthalten ist, die sechs übrigen aber vom 12-14. V. vorkommen, und der letzte überhaupt von der verbotenen Lust nach dem Eigenthum des Nächsten handelt. Augustinus hingegen, Luther u. a. setzen auf die erste

setze des Staats aus, und waren fast durchaus auch moralisch. Uebrigens wurden sie, wie ausdrücklich erzählt wird und auch zum Theil aus ihrem Inhalte erhellt V. 8-12., bloß für Israeliten gegeben. Da sie aber als unmittelbar von Gott gegeben dargestellt werden, da sie, mit Ausnahme des Sabbatsgesetzes, auch Vorschriften der christlichen Moral sind, da nirgends gesagt wird, daß sie aufgehoben worden seyen, ja da es scheinen könnte, daß auch der Christ, sofern er an die biblische Lehre von der Weltschöpfung glaubt, zur Feier des Sabbats noch verpflichtet sey, so ist es kein Wunder, daß man darüber gestritten hat: Ob der Dekalogus auch noch für Christen gelte? worauf man nur antworten kann, daß er nicht für sie gegeben sey, daß die in demselben enthaltenen Gesetze, welche auch natürliche und christliche Moralgesetze sind, nur deswegen für Christen gelten, und daß das ursprüngliche Christenthum gar keine Feier gewisser Tage angeordnet hat [8]. Noch weniger gelten andere Mosaische Gesetze, als

---

Tafel nur drei Gebote, indem sie V. 3-5. nur Ein Gebot annehmen, und auf die zweite sieben, indem sie V. 14. zwei Gebote finden.

8) Die Scholastiker legen viel in den Dekalogus hinein, schreiben mehreren Geboten desselben neben dem buchstäblichen auch einen allegorischen Sinn zu, philosophiren über dieselben, und finden in ihrer Zahl, Ordnung und Inhalt eine tiefe Weisheit. Lombard. sent. L. 3. dist. 37. Scotus u. a. in ihren Comment. ad h. l. Thomas Summa theol. 2, 1, 98 sqq. Ueber den Streit wegen ihrer Gültigkeit für Christen s. Gerhardi Loc. theol. VI. 77 seqq. Cotta 94-96.

solche, auch für Christen, es finden sich selbst solche darunter, welche mit dem Christenthum unvereinbar sind. Einl. §. 32.

2) Wollte Jesus wirklich moralische Gesetze und zwar neue geben, oder hat er die Mosaischen und natürlichen Moralgesetze vorausgesetzt und bestätigt, und ist eigentlich nur dazu gekommen, um die Menschen zu erlösen? Darüber ist im Zeitalter der Reformation gestritten worden. Die Protestanten leugneten Anfangs, daß Jesus ein moralischer Gesetzgeber und besonders ein neuer habe seyn wollen, beriefen sich auf Joh. 1, 17. und darauf, daß, wenn Jesus diesen Zweck gehabt hätte, folgen würde, daß die Menschen diese Gesetze durch sich selbst befolgen, und sich dadurch ein Verdienst und die Seeligkeit erwerben können; sie nahmen an, daß Jesus gekommen sey, um die Menschen durch seinen Tod zu erlösen, und sie durch den Glauben an sein Verdienst erst zur Erfüllung der Gesetze, die vorher sie nur schrecken und von ihrer Strafwürdigkeit überzeugen konnten, fähig zu machen [9]). Die Römischkatholischen lehrten aber bestimmt, daß Jesus ein Gesetzgeber gewesen sey, und die Tridentiner Synode anathematisirte diejenigen, welche das Gegentheil lehren [10]).

---

9) Apol. Aug. Conf. art. 12. videmus extare libellos, in quibus conferuntur quaedam dicta Christi cum Socratis, Zenonis et aliorum dictis, quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccatorum.

10) Si quis dixerit Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse, ut redemtorem, cui fidant, non etiam

Daß Jesus wirklich auch moralische Gesetze, und zwar bessere, reinere und vollständigere geben wollte, als Moses gegeben hatte, und als unter den Juden zu seiner Zeit angenommen waren, sieht man schon in der Bergpredigt, und ist auch in der Folge in der Concordienformel angenommen worden [11]), aber in unseren Zeiten hat man aus ihm häufig einen Moralisten gemacht, und nicht nur den Erlöser und den Ankündiger der Gnade Gottes gegen die sündige Menschheit, sondern auch den von Gott gesandten Gesetzgeber vergessen [12]).

3) Gibt es nach der christlichen Sittenlehre etwas Erlaubtes oder Moralischgleichgültiges? Sie verlangt, daß man Alles, auch das Kleine, zur Ehre Gottes thun, daß man auch im Kleinsten treu seyn, daß die Liebe zu Gott und den Menschen das Gemüth ganz erfüllen soll, 1 Cor. 10, 31. Luc. 19, 17. Math. 22, 24-30. Sie läßt daher wenigstens in den Gesinnungen nichts Indifferentes zu, womit sich aber wohl verträgt, daß es erlaubte Handlungen gebe, indem man auch bei diesen jene Gesinnungen zeigen kann. Paulus statuirt wirklich

---

ut legislatorem, cui obediant, anathema sit. Sess. VI. c. 11.

11) Man sehe über den ganzen Streit GERHARD. Loc. theol. L. XV. c. 7. ed. COTT. VI. 142-153. BUDDEI Instit. th. mor. 371 sq.

12) Vergl. NITZSCH de discrim. legislat. et instit. div. 4. Dissertat. Viteb. 1802. Id. de antinomismo J. Agricolae. Viteb. 1804.

solche Handlungen, er lehrt, daß etwas in abstracto erlaubt seyn könne, was individuell verboten sey, daß aber auch etwas individuell erlaubt seyn könne, und nicht immer bloß geboten oder verboten sey, und eben deswegen spricht er in solchen Fällen nur als Rathgeber, nicht als gebietender Apostel, Röm. 14. 1 Kor. 7. 8. 10, 23-11. 1. [13]).

4) Nach der Lehre des N. T. ist die Legalität noch kein Beweis einer guten moralischen Gesinnung, Luc. 15, 25-32. 18, 10-14., aber doch auch nicht ohne Werth Math. 19, 17. Luc. 18, 18-30. Moralität aber hat einen weit höheren Werth Math. 19, 21-30. Sie soll sich übrigens in Thaten äußern, Gal. 5, 25. und das Christenthum erlaubt nicht, daß man bloß im Gemüthe rein sey, und mit dem Körper, als dem unedlern Theile, sich der Schwelgerei und Ausschweifung ergebe und zügellos lebe Jud. 4, 8-10. 12. 16. Alle christlichen Moralgesetze hängen aufs engste zusammen, und haben eine gemeinschaftliche Quelle und Verbindlichkeit Jak. 2, 10 f. 4, 12, 1, 17 f. 2 Petr. 1, 5 f.

---

13) Ueber die Lehre des Christenthums von diesem Gegenstande findet man verschiedene Vorstellungen in Crusius Moraltheol. I. 91 ff. Budd. th. mor. 388. J. G. Walch Einl. in die christl. Mor. 328 f. Baier th. mor. 3, 1, 11. Schmid Adiaph. 349 ff. 600 ff. Streit üb. d. Adiaphora des Leipziger Interims s. Plank Ges. d. protest. Lehrbegr. 5, 1, 1-75. Die Lehren der Spenerianer von den Mitteldingen vertrugen sich gar wohl mit der angegebenen Schriftlehre Gesch. der christl. Mor. 353 ff.

5) Ob und welche positive Gesetze zur christlichen Moral gehören, darüber läßt sich streiten. Nimmt man auch solche wirklich an, so sind ihrer doch äußerst wenige, und immer liegt zugleich etwas rein Moralisches darin verborgen. Es kann keine reinere und edlere positive Moralgesetze geben, als die, in Jesu den Sohn Gottes zu verehren, sich zu seiner Kirche zu halten, Taufe und Abendmahl zu begehen [14].

§. 5.

Ueber den höchsten Grundsatz der Moral überhaupt.

Es ist merkwürdig, daß man in der Moral früher und mehr als in allen Wissenschaften auf Einen höchsten Grundsatz gedrungen hat, und daß die Geschichte der Moralphilosophie fast nichts anders ist, als eine Erzählung von den verschiedenen Versuchen, diesen Grundsatz zu finden und durch das Ganze der moralischen Erkenntniß durchzuführen. Es scheint also in der Natur dieser Wissenschaft selbst etwas zu liegen, was zu dieser Forschung hinleitet. Uebrigens hat man unter einem solchen Grundsatze nicht immer dasselbe verstanden. Oft meinte man damit nur die Hauptsache, das Vornehmste, das Oberste, nicht gerade das Allumfassende und Allbestim-

---

14) Calixt Epit. 65. und viele andere verstehen unter den positiven Gesetzen des Christenthums übernatürliche Gesetze, welche durch die Kräfte der Natur nicht erkannt und erfüllt werden können, und zu einem übernatürlichen Zwecke leiten. Buddeus th. mor. 408 sqq. handelt ausführlich von den positiven, oder, wie er sie nennt, hypothetischen Gesetzen, die überhaupt in der Bibel vorkommen.

mende in der Moral. Kant hat wirklich den höchsten moralischen Grundsatz in einer Allgemeinheit und Schärfe genommen, wie vorher wohl nicht geschehen war. Im strengsten Sinne müßte er für die ganze moralische Natur des Menschen, für alle seine Gesinnungen und Handlungen, für alle Menschen, für alle vernünftige Wesen gelten, den obersten Grund alles tugendhaften Handelns, die höchste Regel, den höchsten Beweggrund und Zweck für alles gute Handeln in sich fassen, eben deswegen dem Menschen nahe liegen, allgemein verständlich und anwendbar seyn, und sich schon in den Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes offenbaren, aber auch in bestimmten und klaren Schulformeln ausgedrückt werden können. Es scheint sowohl um der Wissenschaft als der Sittlichkeit selbst willen erforderlich zu seyn, daß ein solcher Grundsatz aufgestellt und zum klaren Bewußtseyn bei den Menschen erhoben werde, da durch ihn die moralische Erkenntniß Einheit, Festigkeit und Gewißheit erhalten, da nur durch ihn ein strenges System der Moral möglich seyn und da er zugleich das oberste Princip alles tugendhaften Handels seyn würde. Eine andere Frage ist die, ob wir in unseren moralischen Erkenntnissen so hoch emporsteigen können, ob wir uns nicht vielmehr mit einer gewissen Anzahl moralischer Grundsätze begnügen müssen, ohne einen allgemeinsten, unter welchem sie stehen, entdecken zu können [15]).

15) Das Bedürfniß eines solchen Grundsatzes ist bestritten von Döderlein Opusc. 187. Entwurf der christl. Sittenl.

§. 6.

Von den verschiedenen moralischen Grundsätzen, die man als die höchsten aufgestellt hat, und den Versuchen, sie zu classificiren.

Die Hoffnung, einen solchen höchsten Grundsatz zu entdecken, wird schon sehr geschwächt, wenn man überlegt, daß man von jeher uneins darüber war und es noch jetzt ist. Diese Uneinigkeit zeigt sich eben sowohl in den Schulen der Moralphilosophen, als in den Urtheilen, die man im gemeinen Menschenleben hört. Kant hat eine Tafel aufgestellt, in welcher er diese Grundsätze oder Principe classificirte: I.) Materiale, welche insgesammt darin übereinkommen, daß sie von der Materie, dem Objecte des Wollens und Handelns ausgehen, auf der Beschaffenheit der Gegenstände und ihrem Verhältnisse zu uns beruhen und die freie, von allem außer ihr unabhängige Gesetzgebung der reinen Vernunft aufheben. Sie sind 1) entweder subjectiv, bloß auf Erfahrungen, Gewohnheiten und Empfindungen gegründet, und zwar a) äußere: Principe der Erziehung und der bürgerlichen Verfassung, b) innere: Principe des physischen und moralischen Gefühls, 2) oder objectiv, ursprünglich auf einem Vernunftbegriffe beruhend, aber doch als praktische Principien material, sofern sie dem Willen eine Materie, ein Object vorhalten, wodurch er bestimmt werden soll. Sie sind wieder a) innere: Princ. der Vollkom-

§. 93-107. wider diese Einwürfe vertheidiget von J. W. Schmid christl. Mor. I. 350 f.

menheit, welches den Menschen anweist, sich durch Ausbildung seiner Kräfte zu allerlei Zwecken tauglich zu machen, also durch die Beschaffenheit seiner Anlagen und durch vorhergegebene Zwecke seinen Willen bestimmt und der freien Gesetzgebung seiner Vernunft zuwider ist, b) äußere: Pr. des Willens Gottes. Gott als die höchste substantielle Vollkommenheit, als das zu allen Zwecken zulängliche Wesen, wird als Gesetz und Regel für den menschlichen Willen gedacht. II.) Formal ist ein Grundsatz, wenn er nicht nur dem Begriffe nach, sondern auch als praktischer Grundsatz und Bestimmungsgrund für den Willen bloß aus der reinen Vernunft des Menschen abstammt, wenn er die Form aller guten Handlungen, die moralische Handlungsweise und Verbindlichkeit ausdrückt, also von den Objecten der Handlungen, von ihren Folgen, von Sinnlichkeit und Gefühlen, von anderswoher gegebenen Zwecken ganz abstrahirt. Nur ein solcher kann die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines höchsten Grundsatzes der Moral haben, indem alle materiale ihrer Natur nach etwas Einseitiges und Beschränktes haben, und wie es daher von diesen mehrere geben kann, so kann es doch nur Einen formalen Grundsatz geben, und dieser ist der der Vernunft oder der Allgemeinheit des Gesetzes [16]). Seit dieser Zeit sind die Untersuchungen über das höchste moralische Princip mit neuer Thätigkeit angestellt worden. Einige setzten noch eine dritte Gattung hinzu, nämlich formal-materiale oder vermisch-

16) Krit. d. pr. V. I. 1, 1. 2. vergl. Grundl. 25 ff.

te Principe, welche aus dem formalen und einem oder mehreren materialen zusammengesetzt sind [17]). Man hat auch sonst wider die Tafel Einwendungen gemacht, welche theils philosophischer, theils historischer Art, theils gegründet, theils ungegründet waren [18]). Vollständig konnte die Tafel weder in der ersten noch in der zweiten Abtheilung heißen, wenn sie ihrem Zwecke gemäß alle mögliche im Allgemeinen denkbare und wirklich aufgestellte, obgleich dieses Namens nicht insgesammt würdige, höchste Principien der Moral liefern wollte. Andere lieferten andere Tafeln [19]). Eine wunderbare Erscheinung ist die,

---

17) Reinhard Syst. der christl. Mor. I. 268 ff. 3. A. Pölitz Summarien der philos. Sittenl. Hamb. 1802. u. a.

18) Platner philos. Aphor. I. 99 ff. Neue Ausarb. Schleiermacher 49.

19) Platner statuirt im Gegensatze des formalen und absolut höchsten Grundsatzes nur drei materiale, 1) befolge den Willen Gottes, 2) befördere deine eigene 3) und der Welt Glückseeligkeit. Schleiermacher findet dagegen die Kantische Tafel eher unvollständig, und bringt die verschiedenen höchsten Grundsätze nur nach gewissen gemeinschaftlichen und entgegengesetzten Eigenschaften in gewisse Classen, ohne sie systematisch eintheilen und erschöpfen zu wollen. Meister in der Preißschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenl. Züllich. 1812. liefert noch eine andere mehr ins Einzelne gehende Tafel: I.) unmittelbare Principien, welche die Vernunft bloß durch sich selbst producirt und aussagt, 1) formelle: das Aristotelische, das der Schicklichkeit, der Wahrheit und das Kantische, 2) materielle, welche einen Endzweck für alle Handlungen bestimmen: Vollkommenheits- und Glücksee-

daß die Philosophen bei allen Abweichungen in Ansehung des ersten Princips der Sittlichkeit doch in der Bestimmung der einzelnen Tugenden und Pflichten meist übereinstimmten und im Ganzen einstimmiger geworden sind. Daraus scheint zu folgen, daß man entweder Eines gemeinschaftlichen höchsten Princips in der Moral nicht bedarf, oder daß die Philosophen unvermerkt und ohne deutliches Bewußtseyn doch durch Ein solches Princip in der Bestimmung des Einzelnen geleitet worden sind. Uebrigens geht schon aus der Angabe der bisher aufgestellten höchsten moralischen Grundsätze und ihrer Classificationen hervor, auf welche Puncte bei der Aufsuchung eines obersten moralischen Princips die Forschung gerichtet werden müsse [20].

---

ligkeits-Princip. II.) Mittelbare, in welchen die Vernunft ein Etwas außer ihr bestimmt und ankündiget, was in die Grundbestimmung der Sittlichkeit eingreife.

20) Die allgemeineren Schriften, welche hieher gehören, sind folgende: Mendelssohn über die moral. Principien. Berl. Mon. Schr. Merz 1786. Kiesewetter üb. d. erst. Gr. d. Mor. Phil. 2 Thle. Berl. 1790. 91. Feder üb. die allg. Gr. in d. pr. Philos. in d. Vorr. zur 2. A. der Unters. üb. d. menschl. Willen 3. Bd. Lemgo 1792. Eberhard philos. Mag. 4, 3. 366 ff. Garve's Uebersicht d. vornehmsten Principien der Sittenl. Bresl. 1798. Eb. Betr. üb. d. allgemeinsten Gr. d. Sittenlehre. Eb. 1799. Reinholds Verhandl. üb. die Grundbegriffe und Grundsätze d. Moralität, Lüb. I. 798. Henrici Krit. Vers. üb. d. höchsten Grunds. der Sittenl. I. Lpz. 1799. Schlegel: der Gr. d. Vern. Mor., Handle nach dem Ausspruche der Vern. zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge. Leipzig 1797., wo auch manches Historische vorkommt. Zugleich verweise ich auf die diesem Lehrbuche beigefügte Geschichte der philoso-

§. 7.

Princip der eigenen Glückseeligkeit.

Unter der Glückseeligkeit versteht man entweder ein Ganzes, ein Aggregat aller angenehmen Empfindungen, deren der Mensch auf einmal und nach und nach fähig ist, oder eine gewisse Gattung solcher Empfindungen, welche allein eigentlich oder vor andern beglücken, indem die übrigen nur scheinbar, täuschend, unbefriedigend und vorübergehend sind, und im Ganzen nicht glückseelig machen. Es gibt Evdämonisten, welche allen angenehmen Empfindungen einen gleichen Werth beilegen, und nur eine Verschiedenheit des Grades in ihnen annehmen, indem andere ihnen auch eine verschiedene innere Dignität beilegen. Einige schreiben Mittel zur Glückseeligkeit vor, die auch schon an sich einen Werth haben, andere aber treffen darunter weiter keine Auswahl. Einige geben es für Sache der Empfindung, andere aber auch des Nachdenkens und der Vernunft aus, daß und wie man das Vergnügen suchen und den Schmerz fliehen müsse [21]. Alle stimmen darin überein, daß

phischen Moral, auch wegen des näheren Sinnes der Principien, die jetzt der Reihe nach geprüft werden sollen.

21) Cic. Fin. I. 9. Alii sentiri hoc putant, voluptatem expetendam, fugiendum dolorem esse. — Alii haec subtilius volunt tradere et negant satis esse, quid bonum sit aut quid malum, sensu iudicari, sed animo etiam et ratione intelligi posse, et voluptatem esse per se expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum, itaque ajunt, hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum alterum

sie die Empfindung des Angenehmen und Erfreulichen zur obersten Regel, Triebfeder und Bezweckung aller tugendhaften Handlungen machen. Dieß aber kann nicht das höchste Moralprincip seyn, denn 1) die Begriffe von Glückseeligkeit und die Arten zu empfinden sind bei verschiedenen Menschen, auch wohl bei denselbigen Menschen in verschiedenen Zeiten zu verschieden, als daß man allgemeine Regeln für alle zur Erreichung derselben vorschreiben könnte. 2) Es ist ein bloß aus der sinnlichen, nicht aus der vernünftigen Natur des Menschen abgeleitetes Princip, 3) wenn es allgemein in der Befolgung würde, so würde es eher Unglückseeligkeit hervorbringen, indem oft der eine seine Glückseeligkeit nur auf Kosten der des andern befördern kann, 4) es übersteigt unsere Kräfte, denn unsere Glückseeligkeit steht nur wenig in unserer eigenen Gewalt, wir können selten gewiß bestimmen, welche Art zu handeln uns am glücklichsten machen werde, und wenn wir auch die Güter erlangen, von welchen wir Glückseeligkeit erwarten, so finden wir uns doch oft getäuscht, 5) Sittlichkeit und Glückseeligkeit sind sowohl in den Begriffen von einander verschieden, als auch im Leben oft getrennt. Es findet sich schon in der gemeinen Menschenvernunft ein Begriff von Menschenwerth, von innerer Würde, welche unabhängig von angenehmen Empfindungen und Genüssen ist. Man kann seine Glückseeligkeit aufs beste befördern,

---

aspernandum sentiamus. Alii etiam argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant.

und doch nichtswürdig, man kann unglücklich und doch achtungswürdig seyn. Man wird durch Aufopferung von Freuden und Gütern und durch Uebernehmung von Schmerzen oft moralisch am größten. Wenn es bloß darauf ankäme, daß man glücklich seyn will, so würde der Tugendhafte und Lasterhafte aus Einer Triebfeder handeln. 6) Setzt man die Glückseeligkeit nur in gewissen einzelnen Gütern und Genüssen, so wird dadurch nichts gewonnen. Allerdings ist zwar ein Unterschied zwischen den Freuden, die rohe sinnliche Lust und der Eigennutz sind etwas anders als die höhere, reinere Glückseeligkeit, die Seelenruhe und Selbstzufriedenheit, welche aus dem Bewußtseyn der Pflichtübung, aus der pflichtmäßigen Anstrengung der Geisteskräfte, aus der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge entspringt. Allein auch so kann die Glückseeligkeit nicht zum Principe der ganzen Moral dienen, indem die Tugend immer noch etwas auch von dieser Glückseeligkeit verschiedenes ist, und der Mensch erst wissen muß, was Pflicht sey, um sie üben und dadurch zur inneren moralischen Glückseeligkeit gelangen zu können, und sich hier keine Versuche auf gerathewohl machen lassen. 7) Wenn man die Glückseeligkeit auf die ewige Seeligkeit beschränken wollte, so würde das Princip dadurch noch unbrauchbarer, indem wir von dieser Seeligkeit weniger wissen, als von unserer gegenwärtigen Glückseeligkeit und aus den Begriffen, die wir von ihr haben, gar nicht bestimmen können, was wir thun müssen, um einst zu ihr zu gelangen. Stellt man sich dieselbe als eine Belohnung Gottes vor, so geht man über das Prin-

cip der Glückseeligkeit hinaus. Uebrigens bleibt es doch wahr, daß Tugend Glückswürdigkeit ist, daß der Begriff der Glückseeligkeit auf alle Pflichten bezogen werden kann, daß wir unsere Glückseeligkeit suchen und befördern dürfen und sollen, und daß nur die Tugend zur wahren Glückseeligkeit und zwar zuletzt unfehlbar führt [22]).

§. 8.

Grundsatz des allgemeinen Besten.

Der Grundsatz, daß man das Wohl des Ganzen befördern, und jedesmal dem Wohl der Theile vorziehen, daß man eben nur dadurch sein eigenes Wohl erhöhen soll, drückt 1) in jedem Falle nur einen Theil der Tugend aus, 2) bestimmt den Werth der Handlungen nur nach dem Grade der Ausdehnung ihrer angenehmen Folgen, und kann daher selbst zu den größten Verbrechen leiten, 3) setzt eine Kenntniß des allgemeinen Besten voraus, die wir nicht besitzen und nicht erwerben können, 4) läßt die Frage übrig, warum wir denn das allgemeine Beste befördern sollen, und leitet so am Ende auf ein höheres und gewöhnlich auf das Princip der Selbstliebe zurück. Von diesem Principe, so edel es klingt und so wahr es als untergeordnetes Princip ist, haben Despoten, Revolutionäre, Pädagogen und geheime Orden oft einen

---

22) Cic. de fin. bon. et mal. L. I. quaest. Tusc. L. V. Krit. der prakt. Vern. 45 ff. 209 f. Grundleg. 46 f. Tugendl. VII. f. Rapp über d. Untaugl. des Princips der Glücks. Jena 1791.

für Sittlichkeit und Wohl der Menschen sehr nachtheiligen Gebrauch gemacht.

§. 9.

Princip des moralischen Gefühls, Sinns, Geschmacks.

Unter diesen Worten versteht man bald dasselbige, bald Verschiedenes, und erklärt sie auch sonst verschieden. Gewisse Bedeutungen können da, wo von einem moralischen Urprincipe die Rede ist, nicht in Betracht kommen, wie z. B. die, nach welchen das moralische Gefühl die Achtung für das Moralgesetz oder die Empfänglichkeit für diese Achtung oder das dunkle Bewußtseyn anderer moralischer Grundsätze bezeichnen soll. Einige vereinigen auch Alles, was unter diesen Worten begriffen wird, in Ein Princip. Was die Sache selbst betrifft, so ist dreierlei zu unterscheiden.

1. Einige betrachten die in der menschlichen Natur vorhandenen Neigungen und Triebe, welche sich auf das Sittliche beziehen, Menschenliebe überhaupt, Eltern-, Kinder-, Verwandten-Liebe, Sympathie, Dankbarkeit, Trieb zur Gesellschaft, zur Freundschaft, zur Selbsterhaltung als die Principien der Moral, und machen es zur obersten Regel, sich diesen moralischen Neigungen hinzugeben, sie den bloß physischen vorzuziehen oder mit denselben zu vereinigen.

2. Andere nehmen einen moralischen Sinn, jedoch in verschiedener Bedeutung, an und geben ihn für das Oberste in der Moral aus.

Bei Hutcheson ist er ein angebornes Vermögen, durch Empfindung zwischen dem Guten und Bösen, zwischen Tugend und Laster zu unterscheiden, an jener Wohlgefallen, an diesem Mißfallen zu finden. Da aber diesem Philosophen zufolge Tugend allgemeines Wohlwollen oder die Richtung aller unserer Kräfte und Absichten auf die Beförderung der allgemeinen Glückseeligkeit ist, so ist jener moralische Sinn eigentlich das Wohlgefallen an diesem Wohlwollen; dieß Wohlwollen ist es, welches an uns selbst und andern jenem Sinne eine angenehme Befriedigung gibt, doch ohne alles eigennützige Interesse.

Bei Robinet ist dieser Sinn für das Moralische eben das, was äußere Sinne für sinnliche Gegenstände, Eigenschaften und Begebenheiten sind; er nimmt das Sittliche durch sich selbst ohne alle andere Rücksichten und Beziehungen wahr, billigt das Gute, tadelt das Böse und es gibt wirklich ein besonders moralisches Organ in der menschlichen Natur.

3) Diejenigen, welche einen sittlichen Geschmack annehmen, setzen gewöhnlich das Wesentliche der Tugend in ihrer Schönheit, in ihrer Harmonie mit sich selbst und der Natur, stellen übrigens diesen Geschmack bald als Sache des Urtheils, bald als Sache der Empfindung vor.

Allen diesen Principien kann man mit Grund vorwerfen, daß sie die Religion vom Gebiete der Moral ganz ausschließen, welches doch, wie in der Folge gezeigt werden soll, nicht zugegeben werden darf. Kein

Vertheidiger dieser Principien hat consequent zu dem, was der Mensch Gott schuldig ist, gelangen können, alle sind der Religion nachtheilig geworden. Alle haben dem Sittlichen einen sinnlichen Ursprung, der unter seiner Würde ist, angewiesen. Wider die erste ist aber insbesondere zu erinnern, daß die moralischen Triebe und Neigungen keineswegs den Menschen zu Allem anweisen, was in den Umkreis seiner Pflichten gehört, daß manches Pflicht ist, wozu der Mensch keinen natürlichen Trieb fühlt, und daß bloße Neigungen und Triebe, auch wenn sie aufs Moralische gehen, ohne eine höhere Leitung, keine Sittlichkeit begründen können, wider die zweiten, daß Recht, Pflicht, Tugend, Freiheit, Verdienst u. s. w. keine Sensationen, keine subjective Eindrücke, sondern Ideen sind, welche übrigens allerdings auf unsere Empfindung Eindruck machen können, wider die dritten, daß sie die Tugend nur von Einer Seite fassen, daß Sittlichkeit nicht bloße Geschmackssache, Tugend nicht bloß ein guter, Laster nicht bloß ein schlechter Geschmack seyn kann, und daß Menschen aller Art, auch die, welche keinen ästhetischen Geschmack haben, die Tugend kennen und lieben können. Uebrigens hat die Sittlichkeit allerdings auch auf Gefühle Beziehung, ruht zum Theil auf ihnen, und die Tugend ist auch ein schöner Gegenstand [23]).

---

23) Vergl. Krit. der prakt. Vern. 67 f. 128 ff. Tugendl. 35 ff. Grundl. 122. Jakob über das mor. Gefühl. Halle 1788. Feder über d. mor. Gef. Kopenh. 1792. Gebhard über die sittl. Güte aus uninteressirtem Wohlwollen.

§. 10.

Grundsatz der Vollkommenheit.

Auch dieser Grundsatz wird in verschiedener Bedeutung genommen. In der umfassendsten und unterscheidendsten ist er so zu verstehen: Bilde alle Kräfte deiner Natur aus, und zwar so, daß jede ihre Bestimmung erreicht, und in die möglichste Thätigkeit versetzt wird, und daß alle in Harmonie kommen. Erwirb dir so viel möglich Geschicklichkeiten und Fertigkeiten, und mache dich dadurch tauglich und brauchbar für die Gesellschaft [24]). Doch auch so paßt er nicht zum moralischen Urgrundsatze. Freilich unter den allgemeinen, unbestimmten Begriff von Vollkommenheit kann man Alles, auch alles Gute bringen, aber eben dieß kann leicht die Täuschung hervorbringen, daß man wirklich einen bestimmten obersten

---

Gotha 1792. Hemert über die Existenz der Principien eines reinen uneigennützigen Wohlwollens im Menschen. Aus dem Holländ. von F. W. Dethmar. Dortm. 1799. Boclo Apologie des mor. Gefühls. Lpz. 1813.

24) Die Stoiker kannten eigentlich dasselbe noch nicht in seiner ganzen Ausdehnung, sie gebrauchten nicht einmal das Wort Vollkommenheit, was sie zum ersten moralischen Gesetze machten, kann höchstens vom Vollkommenheitsprincipe abgeleitet werden: aber Wolf, A. Baumgarten, Reinhard und J. C. F. Meister Lehrbuch des Nat. R. §. 51-75. haben dasselbe nach und nach immer mehr ausgebildet. Doch sind sie zum Theil dabei auch von der eigentlichen und unterscheidenden Bedeutung desselben abgewichen und haben unvermerkt andere Principe in dasselbe eingemischt.

Grundsatz aufgefunden habe. Doch wenn man ihn auch in der bestimmten Bedeutung der möglichsten und harmonischen Ausbildung aller menschlichen Kräfte nimmt, und darüber nicht hinausgeht, so behält er noch gewisse Mängel übrig, die ihn einer so hohen Stelle unwerth machen: 1) es liegt in demselben, daß der Mensch alle seine Pflichten, auch die gegen andere Menschen und gegen Gott bloß deswegen ausüben soll, um sich selbst auszubilden, was ungereimt, einseitig und selbstsüchtig ist; 2) er läßt noch die Fragen übrig: warum, zu welchem Zwecke, nach welcher Regel, innerhalb welcher Grenzen, oder ob ohne Grenzen, in welcher Unterordnung, der Mensch sich vervollkommnen soll, und verweist zur Beantwortung derselben entweder auf einen Vervollkommnungstrieb, oder auf den Glückseeligkeitstrieb, oder auf das Gebot der Vernunft. In den beiden ersten Fällen gründet er die ganze Moral auf einen Trieb, im dritten unterwirft er sich dem Grundsatze der Vernunft; 3) es übersteigt unsere Kräfte, jedesmal zu bestimmen, welche Anstrengung unsere Vollkommenheit am meisten erhöhen werde; 4) wo sollen dann nun diejenigen Pflichten hingehören, bei deren Uebung wir gewisse Kräfte vernachlässigen, schwächen, verzehren, ja uns selbst aufreiben müssen? 5) Will man aus diesem Principe die Pflicht ableiten, fremde Vollkommenheit nicht zu vermindern, sondern zu erhalten und zu befördern, so löst es sich aus dem Principe der Selbstvervollkommnung in das der allgemeinen Vervollkommnung auf, oder es gesteht die Erhaltung und Beför-

derung fremder Vollkommenheit nur so weit zu, als unsere eigene Vollkommenheit dadurch erhöht wird [25]).

§. 11.

Religiöse Principien.

1. Der Wille Gottes. 1) Dieser Grundsatz ist an sich ohne Inhalt; wir müssen erst anderswoher erfahren, was denn Gott wolle. 2) Wenn der Wille Gottes aus einer Offenbarung erkannt werden soll, so werden gewisse moralische Ideen bei uns schon vorausgesetzt, nach deren Anleitung wir in einer Offenbarung diesen Willen erkennen; soll er aus unserer Vernunft erkannt werden, so erklären wir eigentlich umgekehrt das für Willen Gottes, was uns unsere Vernunft als gut vorstellt; soll er aus der Natur erkannt werden, so kommen wir auf das Princip der Glückseeligkeit oder der Naturgemäßheit zurück. 3) Wenn nach dem Grunde der Verbindlichkeit des göttlichen Willens für uns gefragt wird, so kommt man entweder auf die Willkühr eines allmächtigen Wesens, und zerstört die Sittlichkeit, oder darauf, daß Gott unsere Glückseeligkeit wolle, oder endlich darauf, daß sein Wille dem gemäß sey, was uns unsere Vernunft als gut vorstellt.

2. Gottähnlichkeit. Der Grundsatz, daß wir uns der moralischen Vollkommenheit Gottes immer mehr zu nähern streben sollen, erhält doch nur dadurch ei-

---

25) S. m. Beiträge zur Phil. und Gesch. der Rel. u. Sittenl. IV. 83 ff. Schwabs Vergleichung des Kantischen Moralprincips mit dem Leibniz. Wolf. Berlin 1800.

nen bestimmten Sinn für uns, daß wir vorher aus einer andern Quelle wissen, worin die moralische Vollkommenheit überhaupt bestehe, und sagt eigentlich nur so viel aus, daß wir der Idee, die wir von derselben haben, nachzukommen streben sollen.

3. Die mystische Anschauung Gottes, welche in ihrer reineren Bedeutung schon sittliche aus der Vernunft hergenommene Begriffe voraussetzt. Einl. §. 12.

4. Gott der Urgrund alles Sittlichen. Hier ist nicht bloß vom Willen Gottes, sondern von seiner Natur die Rede. Der Ursprung alles Sittlichen liegt in den nothwendigen und ewigen Ideen des Absolutguten, welche in Gottes Vernunft liegen, zu seinem Wesen gehören, seinem Willen vorhergehen und ihn bestimmen, welche auch in den geschaffenen Geistern wiederstralen und sich offenbaren. Gott ist die ursprüngliche Wahrheit und Heiligkeit, von welcher alle unsere moralische Erkenntniß ausfließt. Die Moralgesetze sind seine Gesetze und Gebote, und doch zugleich unserer Vernunft gemäß und einleuchtend, weil sie selbst an der göttlichen Vernunft Antheil nimmt. Gott ist demnach das höchste Realprincip aller Moral, er steht in Beziehung zu allen moralischen Erkenntnissen und Gesetzen; nur können wir freilich nicht unmittelbar aus Gott alle unsere moralischen Erkenntnisse ableiten, sondern wir müssen dabei von uns selbst ausgehen, sie aus uns selbst schöpfen, entwickeln und bestimmen, und uns dann zu Gott als dem Urgrunde derselben erheben.

Jede ächte und feste Moral muß sich zu Gott erheben und ihn mit in sich einschließen. Nur so kann sie die Ewigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Gesetze beurkunden und sich unbedingt Vertrauen und Gehorsam versprechen. Und eben so muß sie auch religiöse Pflichten und Tugenden in sich fassen. Schon die Alten haben dieß anerkannt. Aristoteles in seiner Ethik und Cicero in seinen Büchern von den Pflichten handeln freilich die Pflichten gegen Gott nicht ab, allein Plato, die Stoiker und Cicero [26]) in andern Schriften haben die Religion in die innigste Verbindung mit der Moral gebracht. Auch viele spätere Moralphilosophen, welche anderweitige materiale Moralprincipe annahmen, haben ihnen doch die Sanction

---

26) De Fin. 4, 5, 11. — iustitiam etiam (affert) cum cognitum habeas, quod sit summi rectoris et domini numen, quod consilium, quod voluntas; cuius ad naturam apta ratio vera illa et summa lex a philosophis dicitur. 1 Legg. 1, 7, 23. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima homini cum Deo rationis societas — quae quum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus. — Parent autem huic coelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti Deo, ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum et hominum existimanda sit. — 2 Legg. 2, 5, 11. ut illa divina mens summa lex est, item, quum in homine est, perfecta est in mente sapientis. Selbst Offic. 1, 45. heißt es: Sunt gradus officiorum, ex quibus quid cuique praestet, intelligi possit, ut prima diis immortalibus, secunda patriae, tertia parentibus, deinceps gradatim reliquis debeantur.

durch die Gottheit ertheilen lassen. Die irreligiöse Moral unserer Zeiten schreibt sich vornehmlich von gewissen Englischen und Französischen Moralphilosophen und von Kant her.

§. 12.

Grundsatz der Vernunft.

Das Wort: Vernunft, *λογος*, ratio, hat bei den Philosophen überhaupt und besonders bei den Moralphilosophen verschiedene Bedeutungen. Auch die verschiedensten Moralprincipe sind von den Philosophen als Principe der Vernunft aufgestellt worden. Insbesondere haben die Stoiker viel von dem *ορθος λογος*, recta ratio [27]) geredet, und daraus ihr mora-

27) Sie verstanden darunter bald das Vermögen, das Wahre, Gute, Anständige und Schöne zu bestimmen und zu beurtheilen, bald das Gesetz, und dieses betrachteten sie theils als ein allgemeines Naturgesetz, theils als ein in dem menschlichen Gemüthe sich bildendes und anerkanntes, in beiden Fällen aber göttliches Gesetz. Die ausgebildete Vernunft, oder das in ihr ausgebildete und lebende Gesetz nannten sie auch *φρονησις*, *σοφια*, prudentia, sapientia. Cic. de legg. 1, 6, 18. Lex est ratio summa, insita in natura. — Eadem ratio, quum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est. 7, 22. quid est autem, non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra ratione divinius? quae quum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. S. Wagner ad hh. ll. ed. Goett. 1804. Fin. 2, 14. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum

lisches Grundgesetz, der Natur gemäß zu leben, abgeleitet. Die Scholastiker und noch die Moralphilosophen im 17. und 18. Jahrhundert reden oft von einer praktischen Vernunft und ihrem Gebote, aber sie lassen sie bald dieses, bald jenes höchste momoralische Gesetz aufstellen. Sehr gewöhnlich war es einmal, die Vernunft als die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zu erklären, und da sagt noch Wolf, daß die Vernunft das Moralgesetz aufstelle, indem unsere Handlungen nur durch das, was aus ihnen nothwendig folge, also durch ihren Zusammenhang mit ihren Folgen, gut oder böse werden [28]). Einige haben sich auch die Vernunft gar nicht als ein besonderes Vermögen, sondern als die höchste Ausbildung und Einstimmung der Geisteskräfte gedacht. Kant hat zuerst die Vernunft von andern Geisteskräften, und namentlich vom Verstande, und die reine Vernunft von der empirischbedingten scharf unterschieden, und diesen Unterschied durch die Philosophie hindurchgeführt. Die reine Vernunft beschrieb er als das Vermögen des Geistes, bloß aus und durch sich selbst, unabhängig von aller Erfahrung allgemeine, nothwendige, unwandelbare Ideen und Grundsätze aufzustellen. Er unterschied die reine prak-

---

possit iure laudari — homines enim hoc uno a bestiis plurimum differunt quod rationem habeant a natura datam. — Aus der Vernunft werden hernach die Cardinaltugenden abgeleitet, und zuletzt wird gesagt: Habes undique expletam et perfectam formam honestatis, quae tota his quatuor virtutibus continetur.

28) Vern. Ged. v. d. Mensch. Thun und Lassen. §. 24.

tische Vernunft von der theoretischen, und fand in jener allein das höchste sittliche Princip, indem er von allen übrigen angeblichen Principien behauptete, daß sie material, beschränkt, selbstsüchtig seyen, eine Heteronomie der Willkühr einführen, ihre Autonomie, also die freie und selbstständige Sittlichkeit zerstören und keine höchste absolute Regel und Triebfeder, keinen höchsten absoluten Zweck und Grund des Handels in sich fassen. Er drückte es in verschiedenen Formeln aus: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde — Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte — Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest — Handle so, daß dein Wille durch seine Maxime sich zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne — Handle als ob du durch deine Maximen ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke wärest [29]). Demnach lehrte er, daß die Form alles sittlichguten Handelns darin bestehe, aus Vernunft, nach allgemeinen Gesetzen, aus Achtung gegen das Vernunftgesetz, ohne alle andere Rücksichten, zu Zwekken, welche gleichfalls die Vernunft als allgemeinbe-

---

29) Grundl. 52 ff. Krit. der prakt. Vern. 54. 74 ff. 119-126. 147. Tugendl. XXV. und 18.

gehrungswürdig vorschreibt, und durch alles dieß wahrhaft frei zu handeln.

Dieser Grundsatz ist zwar umfassender als andere, er ist erhaben und der Würde der menschlichen Natur angemessen, er kommt in andern Ausdrücken oft in den Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes vor, und seine praktische Brauchbarkeit kann nicht geläugnet werden. Allein

1. schon die Formeln, in welchen er ausgedrückt ist, möchten verrathen, daß es kein ganz einfacher und reiner Vernunftgrundsatz ist. Sie bezeichnen nicht nur verschiedene Seiten desselbigen Grundsatzes, sondern verschiedene Sätze. Oder wie will man das, was vom Zwecke gesagt ist, auf die anderen Formeln reduciren? Ja in jeder Formel scheint etwas Materielles zu stecken.
2. Unsere Vernunft, die etwas Abhängiges und Mitgetheiltes ist, wird als etwas vollkommen Freies und durch sich selbst Bestehendes vorgestellt.
3. Dieser Grundsatz ist feindselig gegen die Religion, und schließt in sich, daß die religiösen Beweggründe der Handlungen ihre Sittlichkeit vermindern.

Er zerreißt die menschliche Natur und die Verbindung des Menschen mit der Welt, will, daß er bei den Regeln und Gründen seines Handelns von seinen Kräften, Anlagen, moralischen Gefühlen und Neigungen, von seiner Individualität und der Einrichtung der Welt abstrahire [30].

30) Duabus quasi a natura induti sumus personis, quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes

5. Die Eigenschaft eines höchsten moralischen Grundsatzes, daß er ganz allgemein seyn müsse, macht er selbst zu diesem Grundsatze, und doch kann man nicht alles Sittlichgute darunter begreiffen. Die Pflichten gegen Gott hat der Urheber dieses Princips selbst gar nicht gelten lassen. Um bestimmen zu können, welche Art zu handeln in jedem Falle von allen vernünftigen Wesen befolgt werden könne, ist es nicht genug, daß wir keinen Widerspruch darinn sehen, sondern wir müßten eine genauere und umfassendere Kenntniß der Welt and Natur haben, als wir besitzen. Die Collisionen der Pflichten, wo oft sogar die Erfüllung der einen Pflicht die Uebertretung der andern fordert, lassen sich mit dieser Allgemeinheit des Gesetzes nicht vereinigen.

6. Die Allgemeinheit der Moralgesetze kann doch wenigstens in vielen Fällen nur so genommen werden,

sumus rationis, praestantiaeque eius, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem, quae proprie singulis est tributa. — Innumerabiles dissimilitudines sunt naturae morumque minime vituperandorum. Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria. — Sic est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam naturam sequamur, ut etiam, si sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra naturae regula metiamur; neque enim attinet repugnare naturae, nec quidquam sequi, quod assequi non queas. Cic. offic. 1, 30. 31.

den, daß alle diejenigen, welche sich in gleichen Umständen und Verhältnissen befinden, auch dieselbigen Gesetze befolgen sollen, allein dasselbige kann auch mit dem Sittlichbösen geschehen. Auch der unsittliche Mensch kann consequent und einstimmig mit sich selbst und seinen angenommenen Grundsätzen handeln.

7. Als die wirklichen Zwecke, die uns die Vernunft zu verfolgen und zu bewirken gebietet, werden eigene Vollkommenheit und fremde Glückseeligkeit ausgegeben, ja es werden darauf alle Tugendpflichten reducirt [31]). Die Grundsätze der Selbstvervollkommnung und der Beglückung anderer wären also die zwei nächsten aus dem Vernunftprincipe abgeleiteten. Können und sollen wir denn aber nichts zur Vervollkommnung anderer beitragen und kann dieß nicht allgemein gewollt werden? Und wenn wir die Glückseeligkeit anderer befördern sollen, wenn sie für sie einen Werth hat, warum nicht auch die unsrige und warum nicht auch für uns? Soll aber die Pflicht der Selbstbeglückung in der Selbstvervollkommnung stecken, warum wird nicht auch die Beglückung anderer Vervollkommnung derselben genannt? Fast scheint das Princip hier sich in ein anderes oder in ein paar andere umzuwandeln.

8. Die reine Vernunft allein ist zu kalt und schwach bei den Menschen, als daß sie ein lebendiges, be-

---

31) Tugendl. 23-28.

wegendes Princip zu allen tugendhaften Handlungen werden könnte.

Die Tugend ist etwas zusammengesetzteres, mehr in unsere ganze Natur eingreifendes, als unbedingter Gehorsam gegen das Gebot der reinen Vernunft.

§. 13.

Grundsätze der Wahrheit, Schicklichkeit und Naturgemäßheit.

Das Princip der Wahrheit wird verschieden erklärt. Wollaston: Wahrheit ist die Uebereinstimmung eines Gedankens oder Zeichens mit der Sache selbst; auch unsere Handlungen können der Wahrheit gemäß seyn und sind es alsdann am meisten, wenn sie mit der Natur und der Einrichtung der Welt und einer richtigen Erkenntniß derselben und dadurch zugleich mit Gottes Willen übereinstimmen. Ammon: Handle nach einer Regel, welche Vernunft und Willen in steter Harmonie erhält — Handle so, daß jede Maxime deines Willens der Wahrheit gemäß sey. Dieß wird so erläutert, daß die Maximen theils eine innere logische, theils eine reale Wahrheit haben, daß sie sowohl in sich selbst als auch mit der Natur übereinstimmend seyn sollen, daß der Wille als vollziehende Kraft der Beschlüsse des Verstandes von Einsichten, mithin von der Wahrheit abhängen müsse, daß aus Gott jede Wahrheit fließe, und daher dieser Grundsatz auch mit der Religion in Verbindung stehe, daß jede Sünde aus einem Irrthum, jede Besserung aus der Aufklärung und Berichtigung unserer Erkenntnisse hervorgehe. Das Princip selbst wird ausdrücklich für ein vermisch-

tes oder formal-materiales ausgegeben [32]). Hierin liegt eigentlich schon der Grundsatz der Schicklichkeit, welcher will, daß die Handlungen den Umständen, unter welchen sie geschehen, ihrem Gegenstande und der Person, welche sie thut, angemessen seyn sollen, und der Naturgemäßheit, wiewohl die Stoiker den letzten so erklärt haben, daß er mit dem Principe der Wahrheit wo nicht einerlei ist, doch nahe zusammentrifft. Wider dieses aber möchte sich Folgendes erinnern lassen. Es ist immer gefährlich und wohl unausführbar, die Moral an eine allgemeine Theorie des Wahren anzuknüpfen und von ihr abhängen zu lassen. Einl. §. 8. Die logische und metaphysische Wahrheit ist eine andere, als die moralische. Diese letzte wird von dem Vertheidiger dieses Princips unvermerkt in einem doppelten Sinne genommen; sie ist 1) Uebereinstimmung des Willens und der Handlungen mit der Vernunft und mit der Natur. 2) Richtige Einsicht des Verstandes in moralischen Dingen. In beiden Fällen aber bleibt die große Frage übrig: Was ist denn Wahrheit? was ist namentlich moralische Wahrheit? Worinn besteht denn eigentlich die Uebereinstimmung der Maximen und Handlungen mit der Vernunft, da dieß so verschieden bestimmt werden kann? Und was die Harmonie mit der Natur betrifft, so hat es wohl keinen Zweifel, daß wir oft aus moralischen Zwecken der Natur widerstreben und wider sie ankämpfen und sie uns unterwerfen sollen. Es liegt

---

32) Vollst. Lehrb. der christl. relig. Mor. 82 f. Vom Gesetze der Wahrheit als höchsten Mor. Princ. Gött. 1803. 04.

überhaupt in dem Gesetze der Naturgemäßheit etwas sehr Unbestimmtes und Zweideutiges, wie auch aus den verschiedenen Erklärungen und Anwendungen desselben bei den Stoikern, Cynikern, Akademikern u. s. w. erhellt [33]). Daß jede Sünde aus Irrthum, jede Tugend aus einer wahren Einsicht entstehe, kann nicht zugegeben werden: denn der Sünder handelt oft wider besser Wissen und Gewissen, und es gibt subjectiv tugendhafte Handlungen, welche aus einem unvermeidlichen Irrthume des Verstandes fließen und mit einem vollkommen guten Willen geschehen, in welchen die ächte sittliche Gesinnung wirksam ist und nur falsch angewandt wird. Die Religion bloß dadurch in Verbindung mit dem Principe der Wahrheit zu setzen, daß man erinnert, Gott sey der Urheber aller Wahrheit oder der Natur, möchte kaum einen Vorzug dieses Princips ausmachen, da man sich bei jedem anderen eben so auf Gott als den Urheber aller Dinge berufen kann. Das Wort: Wahrheit scheint überhaupt das, was in diesem Principe zusammengefaßt ist, nicht gut zu bezeichnen oder noch mehr unter sich begreiffen zu müssen.

§. 14.

Grundsätze der Erziehung, Gewohnheit und bürgerlichen Verfassung.

Daß der Unterschied zwischen Tugend und Laster bloß in Erziehung und Gewohnheit, oder in der bürgerlichen Verfassung liege, daß bloß das gut sey, was

33) Cic. Fin. 2, 11. 3, 6. 7. 4, 7. 5, 7. 9.

dem öffentlichen und gemeinschaftlichen Wohle des Staats, iu welchem man lebt, zuträglich ist, oder wozu jeder einmal angewöhnt und erzogen worden ist, dieß sind zwar soviel als keine Principien des Moralischguten, allein sie werden doch oft als solche gedacht und geübt, daß sie auch in der Moral angeführt und bestritten werden müssen. 1) Obgleich Erziehung, Gewohnheit und bürgerliche Gesellschaft auf die moralischen Begriffe der Menschen großen Einfluß haben, so kann doch der erste Ursprung derselben unmöglich aus diesen Quellen abgeleitet werden. 2) Es gibt Pflichten und Tugenden, welche mit diesen Quellen in keiner Verbindung stehen. 3) Wenn alle unsere moralischen Begriffe und aller Unterschied zwischen dem Guten und Bösen bloß aus dieser Quelle entsprängen, so gäbe es gar keine reine, freie und selbstständige Tugend mehr, und unsere Idee von Menschenwürde würde ganz zerstört werden. 4) Erziehung, Gewohnheit und Staatsverfassung sind selbst Gegenstände einer Beurtheilung nach höheren moralischen Begriffen [34]).

§. 15.
Resultat.

Bei der bisherigen Prüfung von Moralprincipien hat uns die Idee unserer Bestimmung oder des Guten überhaupt, wie sie in uns liegt und sich bei unserer Ausbildung entwickelt, geleitet. Es hat sich gezeigt, daß es kein absolut höchstes, unsere ganze Be-

---

33) Cic. de legg. 1, 14-17.

stimmung oder alles Gute auf einmal umfassendes und aussprechendes Princip gibt. Keines ist noch durch die ganze Moral consequent hindurch geführt worden. Diese enthält zu Heterogenes in sich, als daß es in Einen Satz zusammengefaßt werden könnte. Alle bisherige Bemühungen, es auszufinden, haben nur die Philosophen entzweit und ihre Moralsysteme einseitig gemacht. Keines ist ganz rein, einfach und vollkommen formal, die materiellen aber lassen ihrer Natur nach keine vollkommene Allgemeinheit zu. Die vermischten enthalten eigentlich das Geständniß in sich, daß kein einzelnes für sich das höchste und allgemeinste sey. Man kann wohl gewisse allgemeine und unbestimmte Begriffe und Formeln aufstellen, unter welche auch alles Sittlichgute gebracht werden kann, aber immer neben denselben auch noch vieles Andere, und welche dann doch nicht zur Bestimmung aller einzelnen Pflichten und Tugenden hinreichen. Wir müssen uns also mit einer Reihe comparativallgemeiner Grundsätze begnügen, in Ansehung welcher auch die Moralphilosophen einig sind, daß sie nämlich wirklich wahr seyen. Diese Grundsätze müssen wir allerdings als Aussprüche der Vernunft in uns betrachten. Die Vernunft ist das oberste moralische Vermögen in uns, sie producirt die reinen moralischen Ideen, jedoch als menschliche Vernunft sogleich mit Anwendung auf die Menschen als zugleich sinnliche Wesen, sie bringt auch in practischen Dingen das Besondere unter das Allgemeine, sie ist ihrer Natur nach zum Herrschen und Gebieten in uns bestimmt, sie macht die Würde der menschlichen Natur aus. Unter den allgemeineren

Grundsätzen ist doch eine gewisse Unterordnung. Den obersten Rang verdienen der Natur der Sache nach diejenigen Grundsätze, welche auf vernünftige Thätigkeit und auf Beherrschung des Sinnlichen im Menschen durch das Geistige dringen und welche am meisten Einzelnes unter sich begreifen. Demnach möchten sie so aufeinder folgen: Grundsätze der Allgemeinheit des Gesetzes, der Anerkennung Gottes als des ideal-realen Urgrunds des Sittlichen, der Selbstvervollkommnung, des allgemeinen Besten, der moralischen Gefühle, der eigenen, besonders höheren Glückseeligkeit.

§. 16.

Von den höchsten Principien der biblischen besonders christlichen Moral.

Im A. T. sind folgende Grundsätze noch die allgemeinsten: Bete nur Einen Gott und zwar unter keinem Bilde an, befolge seinen Willen, wie er durch Moses und die Propheten geoffenbart ist, liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst; dieß letzte Gebot drückt zugleich den Hauptinhalt des Dekalogus aus. Im N. T. findet man Spuren von allen vorher angeführten Principien, insbesondere aber ausdrücklich folgende allgemeine Grundsätze:

1. Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst, Math. 22, 24-30. Marc. 12, 28-34. Luc. 10, 25-37. Math. 23, 25 ff. vergl. Gal. 5, 13-15. 6, 2. Röm. 13, 8-10. 1. Tim. 1, 5. Col. 3, 14. 1. Kor. 13. Dieß Gesetz wird das erste und vornehmste Gesetz, die Summe aller Gesetze und seine Befol-

gung die Erfüllung des ganzen Gesetzes genannt. Uebrigens will Jesus zunächst nur das vornehmste unter den Mosaischen Gesetzen bezeichnen, 5. Mos. 6, 4. 5. 2. 3. 3. Mos. 19, 11. 18. wiewohl er dieß Gesetz allerdings auch in seine Moral aufnimmt und ihm darinn einen hohen Rang anweist. Die Apostel reden in den angeführten Stellen nur vom Gesetze der Liebe gegen den Nächsten, wiewohl sie sich mit dieser die Liebe gegen Gott unzertrennlich vereinigt dachten. Eine besondere Veranlassung, dieß Gebot in einer so hohen Wichtigkeit darzustellen, war der Nationalstolz der Juden und die Uneinigkeit zwischen Juden- und Heidenchristen. Ein höchster Grundsatz im strengen philosophischen Sinne sollte übrigens damit nicht aufgestellt werden. Das Gebot enthält zwei allgemeine Grundsätze und sagt zugleich aus, daß beide gleich wichtig seyen und zusammenhängen. An die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen andere und uns selbst ist bei diesem populären Sittenspruche gar nicht zu denken. Im Christenthum muß er in einem edleren Sinne genommen werden als im Judenthum und zwar in dem Grade, in welchem die Vorstellungen des ersten von Gott und seinem Willen reiner sind, als die des zweiten. Liebe Gottes bezeichnet theils die Empfindungen der Liebe, Dankbarkeit, Verehrung gegen ihn, theils den Gehorsam gegen seine Gebote. Im A. T. wird sie oft der Liebe zu den Götzen entgegengestellt, und bezieht sich auch wohl auf die Vorstellung, daß Gott der rechtmäßige Gemahl seines Volks sey. Im N. T. ist sie mehr kindliche Liebe, Dankbarkeit, Verehrung gegen

ihn, und williger Gehorsam gegen seine Gebote. Liebe zum Nächsten ist im A. T. mehr auf den Landsmann und Glaubensgenossen, im N. T. mehr auf diesen und öfters auf Menschen überhaupt gerichtet. Einen andern wie sich selbst lieben heißt im populären Sprachgebrauche ihn überhaupt herzlich, aufrichtig, innig lieben [35]).

2) Was ihr wollt daß euch die Leute thun sollen, thut ihnen auch Math. 7, 12. Luc. 6, 31. Auch von diesem Gebote sagt Jesus, wie von dem der Gottes- und Nächstenliebe, es sey das Wichtigste im A. T. Es kommt, wo nicht den Worten, doch dem Sinne nach, im A. T. vor, und war überhaupt vor Jesus nicht unbekannt [36]). Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß Jesus damit keinen höchsten Grundsatz seiner Sittenlehre aufstellen wollte, auch geht es nur auf Pflichten gegen andere Menschen, und sagt im Grunde eben so viel als: Liebe deinen Nächsten als dich selbst.

3) Seid vollkommen und heilig wie Gott Math. 5, 48. 1. Petr. 1, 15 f.

4) Befolge den guten und heiligen Willen Gottes Math. 7, 21. 12, 50. Luc. 8, 21. Eph. 6,

---

35) Vergl. Michaelis Mos. Recht II. §. 72. VI. §. 290. Die Griechen und Römer gebrauchten den Ausdruck: wie sich selbst lieben gewöhnlich nur von der Liebe der Freunde Cic. Lael. 21. Tuscul. 3, 29. Praeclarum illud est — ut eos, qui nobis carissimi esse debeant, aeque ac nosmet ipsos amemus. —

36) Vergl. Bibl. f. Krit. u. Ex. des. N. T. 1, 2, 293 ff.

6. 1. Thess. 4, 3. 5, 18. Ebr. 10, 36. 1. Joh. 2, 17. Röm. 12, 2.

5) Lasse den Geist und nicht das Fleisch in dir herrschen Gal. 6, 8. Röm. 8, 2-10.

6) Alles, was wahrhaftig, rechtschaffen, gerecht, rein, liebenswürdig, rühmlich ist, ist irgend eine Tugend, ist irgend ein Lob, dem trachtet nach Phil. 4, 8. [37].

---

37) Tertullian stellt den Willen Gottes, wie er durch Vernunft, Schrift und Natur geoffenbart ist, als den höchsten Grundsatz der Moral dar, sagt aber sehr bestimmt: audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare, neque enim, quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est autoritas imperantis, quam utilitas servientis. de poenit. C. 4. vergl. Gesch. der Sittenl. J. II. 306-310. Augustinus, Chrysostomus und mehrere andere stellten die Liebe zu Gott als das höchste Princip der christlichen Sittenlehre, aber in einem sehr philosophischen Sinne auf, a. O. III. 120 ff. 237 ff. G. T. Meier stellte eine besondere Untersuchung darüber an, und fand, daß die h. Schrift das oberste Princip der theologischen Moral sey, aber daß sie eben so viele moralische Principien als Lehren der Sittlichkeit enthalte. Introd. in univ. theol. mor. stud. c. 3. §. 1-10. Mehrere Moraltheologen nahmen an, daß der oberste Grundsatz der Moralphilosophie zugleich auch der der Moraltheologie seyn müsse, nur daß sie jenen verschieden bestimmten und zum Theil annahmen, daß derselbe ausdrücklich im N. T. vorkomme, theils aber nicht, im letzten Falle aber behaupteten doch einige von ihnen, daß die christliche Moral absichtlich eines oder mehrere untergeordnete Principien für ihre höchste ausgebe. Man sehe die ver-

Will man aber das Umfassendste, Eigenthümlichste und zugleich Wirksamste auf einmal aussprechen, so ist es, daß Jesus selbst in seinen Lehren, Handlungen und Schicksalen das Princip seiner Moral sey.

II.

Von dem Guten und Bösen und den Pflichten überhaupt.

§. 17.

Gut ist alles dasjenige, was den moralischen Grundsätzen in ihrer Unterordnung und wechselseitigen Be-

schiedenen Bestimmungen von Schomer theol. mor. c. 1. Reusch th. m. 6 s. Crusius Mor. Theol. I. 23 ff. Leß christl. Mor. Reinhard Syst. II. 5 ff. J. W. Schmid christl. Mor. I. 512 ff. Das Princip der Liebe zu Gott nach einer philosophischen Deutung nehmen Kant Krit. der pr. V. 147 ff. und Tieftrunk Einz. mögl. Zweck Jesu 36 ff. als das oberste Gesetz der philos. und christl. Moral an. Buddeus stellt nur für den Theil der Mor. Theologie, welchen er Ethik nennt, und die Lehre von den göttlichen Gesetzen und den Pflichten des Wiedergebohrnen begreiffen läßt, ein Princip auf, welches man aus dem N. T. abnehmen könne, und welches darin bestehe, daß der Mensch alles thun müsse, um in der Union mit Gott zu beharren, Th. mor. 420 sqq. Töllner bestimmte es so, daß man den in der h. Schrift bekannt gemachten Willen Gottes und zwar vornehmlich um Christi willen befolgen müsse. Grundr. der Mor. Theol. 20. Man s. noch über die ganze Streitfrage DOEDERLEIN Opusc. theol. 167. Flatt Mag. III. 138 ff. Duttenhofer Vers. über den letzten Grundsatz der christl. Sittenlehre. Tüb. 1801.

schränkung gemäß, durch sie geboten oder erlaubt ist. Es ist nicht bloß das Angenehme, es ist nicht bloß der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, der Empfindung, des Geschmacks, des untern Begehrungsvermögens, sondern der Vernunft und des oberen Begehrungsvermögens, nicht bloß subjectiv, sondern objectiv und eine wirkliche Eigenschaft der Handlungen und Gesinnungen. Das Gegentheil ist böse. Es ist nicht bloß Verminderung oder Abwesenheit des Guten, sondern in den endlichen Wesen, bei welchen es allein Statt finden kann, aber deswegen nicht Statt finden muß, etwas Positives, mit Schuld Verbundenes und Wirksames [38]). Das Moralischgute ist ein höheres Gutes, als alles, was sonst noch gut genannt werden mag, es ist ein absolutes Gutes, nicht bloß

38) Lactanz behauptete, Gott habe den Menschen gut und böse gemacht, damit Tugend bei ihm möglich wäre, und es habe, so wie überall in der Welt, also auch im Menschen, Entgegengesetztes seyn müssen. Gesch. der Sittenl. J. III. 34 ff. Augustinus kannte nichts Böses ohne Gutes, nannte jede Natur ein Gut, und den bösen Menschen ein böses oder vermindertes Gutes a. O. Der mystische Pseudodionysius betrachtete alles Böse an sich als ein Nichts, als einen Mangel des Guten, als schwach und wirkungslos und ließ es nur dadurch noch etwas wirken, daß es noch ein kleineres Gut ist. Schelling setzt das Böse in der Zwietracht des Eigenwillens und des Universalwillens, das Gute in der Eintracht beider, läßt aber beides in Gott Eins seyn. Ueb. Freih. 435 ff. 474 ff. Daub Judas Ischarioth oder über das Verhältniß des Bösen zum Guten. Heidelb. 1816.

ein relatives, es kann zugleich angenehm, aber auch unangenehm seyn; es ist immer etwas in demselben, was nicht bloß Vergnügen oder Natur ist. Auch die christliche Moral unterscheidet sehr scharf zwischen dem Absolut- und Relativguten, Math. 6, 19. 20. 33. 10, 16. 1. Joh. 2, 15-17. 1. Kor. 13, 1-3. und setzt den unterscheidenden Charakter des wahren Christen in einem unablässigen Bestreben nach dem, was einen inneren, unvergänglichen Werth hat. Eph. 4, 1 ff. Röm. 8, 5 ff. Math. 7, 21 ff. 12, 50. Jak. 1, 22. 27. Gal. 5, 19. Sie setzt das Gute und Böse einander entgegen, wie das Reich Gottes und des Teufels, wie Himmel und Hölle, Math. 13, 24 ff. 36 ff. 25, 31-46.

§. 18.

Pflicht, Verbindlichkeit und Recht.

Der Begriff der Pflicht drückt entweder die Handlung selbst aus, die durch das Gesetz geboten ist, oder die Nothwendigkeit der Handlung um des Gesetzes willen, welche auch Verpflichtung oder Verbindlichkeit genannt wird. In dem Begriffe der Pflicht liegt eine Nöthigung der freien Willkühr durch das Gesetz, er bezieht sich also auf Wesen, die das Gesetz nicht von selbst beobachten, ja einen Hang haben, es zu übertreten, und es selbst, wenn sie es thun, oft ungerne thun; da aber diese Wesen frei sind, so ist es nur eine Selbstnöthigung durch die Vorstellung des Gesetzes. Eine Handlung kann pflichtmäßig seyn, ohne aus Pflicht entsprungen zu seyn. Wo eine Pflicht ist, da ist immer auch ein Recht von Seiten des Handelnden,

oder eines andern, wo aber ein Recht ist, ist nicht immer eine Pflicht. Das Recht (ius, verschieden von dem Rechten rectum und der Gerechtigkeit iustitia) ist auch eine reine Vernunftidee, wie die Pflicht, es ist ein Anspruch auf Sachen oder Menschen, eine Befugniß, etwas zu thun oder zu lassen, und doch kann es der Pflicht widerstreiten, von einem Rechte Gebrauch zu machen, die Vernunft selbst unterwirft das Recht der Pflicht. Rechte, die man hat, können theils durch Zwang geltend gemacht werden, theils aber nicht. Wie der Begriff der Pflicht mit dem des Gesetzes und Rechts zusammenhängt, so auch mit dem der Tugend, und es hat keinen Anstand, daß, wer seine Pflicht aus Pflicht ausübt, ein Tugendhafter ist. Es ist jedoch auch klar, daß zwischen den Begriffen der Pflicht und der Tugend noch ein Unterschied sey, und da möchte ohngeachtet der Willkühr des Sprachgebrauchs die richtigste Bestimmung die seyn, daß Tugend immer auf innere Kraft hinweist, indem die Pflicht eine bestimmte Handlung ausdrückt, daß diese ein Bewußtseyn eines Gesetzes, welches dem Willen eine moralische Nöthigung auflegt, ein Ungernthun in sich schließt, indem jene auch als frohe und willige Uebung des Guten gedacht werden kann. Der Begriff der Pflicht ist einer der wesentlichsten in der Moral, aber er erschöpft sie nicht ganz [39].

---

39) Die Alten haben den Begriff der Pflicht nicht so sehr vernachlässiget, als man gewöhnlich glaubt. Wenigstens haben die Stoiker ihn sehr hervorgehoben und sorgfältig be-

§. 19.

Eintheilungen der Pflichten.

Pflichten gibt es eben so vielerley als Gesetze §. 3. Gewisse Eintheilungen und Benennungen sind gewöhn-

---

arbeitet; ihre meisten berühmten Anführer haben Bücher über die Pflichten geschrieben, s. MURET. und GRAEV. ad CIC. de offic. tit. Cicero, der ihnen vorzüglich folgt, sagt 1 offic. 4. In officio colendo sita vitae est honestas omnis, et in negligendo turpitudo. Orat. 4. Oportere perfectionem declarat officii quo et semper utendum est et omnibus. Uebrigens hat es allerdings große Schwierigkeit zu bestimmen, was die Stoiker unter der Pflicht überhaupt verstanden, noch mehr, als was sie mit der Eintheilung derselben in vollkommene und unvollkommene meinten. Man hat ihnen daher Ungereimtheiten und Widersprüche in dieser Lehre zum Vorwurfe gemacht. Tiedemann Syst. der stoisch. Philos. III. 302. Freilich definirten sie das καϑηκον oder officium so: quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit. CIC. de fin. 3, 17. Offic. I, 3. ο προαχϑεν ευλογον απολογιαν εχει. LAERT. VII. 107. Allein diese Definition paßt nicht auf das, was sie κατορϑωμα nennen, wovon nachher. Die wahre allgemeine Stoische Definition der Pflicht ist die: οσα λογος αιρει ποιειν LAERT. VII, 431. und diese theilten sie hernach in καϑηκοντα im engeren Sinne und in κατορϑωματα ein. Puffendorf p. 51. Officium est actio hominis pro ratione obligationis ad praescriptum legum recte attemparata. Wolf hat diesen Begriff zuerst ausführlich und mit großer Sorgfalt behandelt, Philos. pract. univ. II. §. 224 sqq. Ius nat. I. §. 67. Vern. Ged. von d. Menschen Thun rc. §. 221 ff. Officium, sagt er, est acti-

licher bei den Pflichten. Die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene ist sehr alt. Die Stoiker verstanden unter vollkommenen Pflichten theils solche, welche ohne Rücksicht auf Umstände jederzeit ausgeübt werden sollen, theils Pflichtübungen, deren nur der Weise fähig ist, welche aus einer vollkommen tugendhaften Gesinnung entspringen, woraus von selbst erhellt, was sie mit der unvollkommenen wollten [40]). In der Folge wurde es herrschende Gewohnheit, unter den vollkommenen Zwangspflichten zu verstehen, unter den unvollkommenen aber solche,

---

iuxta legem determinatam quatenus ad eam ita determinandam obligamur. Crusius Anweisung vernünftig zu leben 199. Eine Pflicht, im weiten Verstande, ist ein Thun oder Lassen, dazu eine moralische Nothwendigkeit vorhanden ist; diese aber ist ein solches Verhältniß eines Thuns oder Lassens gegen gewisse Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geist verstehen kann, daß es gethan oder gelassen werden soll. Kant hat sich große Verdienste um die Entwickelung und Bestimmung dieses Begriffs erworben, aber ihm eine zu hohe Dignität in der Moral zugeschrieben. Grundl. 14. 37. 76. 86. 25. 30. Kritik der prakt. Vern. 57. 143. 154 f. Rechtsl. XX. Tugendl. 2. 3. Schleiermacher 179 ff.

40) Laert. VII. 431. *τα μεν ειναι καθηκοντα ανευ περιστασεως, τα δε περιστατικα — τα μεν αει καθηκει, τα δε ουκ αει.* Stobaeus Ecl. II. 174. Cant. *κατορθωμα εστι το κατ' αρετην ενεργημα.* Cic. Fin. 3. 7. *κατορθωματα* omnes numeros virtutis continent. Andere Pflichten nannten sie media, communia, erklärten sie aber verschieden. Fin. 3, 17. 18. offic. 1, 3. 3, 3. 4.

bei welchen kein Zwang Stadt finden kann [41]). Wenn bei der Stoischen Bestimmung noch ein Grund in die Augen fiel, warum die vollkommenen Pflichten diesen Namen führten, so war dagegen bei der neueren kein Grund der Benennung mehr einzusehen, und mit Recht konnte gefragt werden, ob es denn gar keine Pflichten gegen uns selbst gebe, welche den Namen der vollkommenen verdienen, und ob nicht auch bei den Pflichten, die man zu den unvollkommenen rechnete, namentlich bei den Pflichten der Güte, oft mit Recht ein Zwang eintrete, wie dieß auch im Staate häufig geschieht? Kant näherte sich in seinen Bestimmungen wiederum mehr den Stoikern. Er erklärte die vollkommene Pflicht so, daß sie genau bestimmt und enge sey, keine Ausnahme und Einschränkung gestatte, und sich auf Rechte beziehe, die unvollkommene aber so, daß sie unbestimmt und weit sei, daß sie durch andere Pflichten eingeschränkt werden könne, daß sie zwar vorschreibe, gewisse bestimmte Zwecke, also Maximen zu haben, aber in der Art der

41) Dieß nennt Kant Rechts- und Tugendpflichten, und beschreibt jene als solche, für welche eine äußerliche Gesetzgebung und Nöthigung möglich ist, diese aber als solche, welche keinen Zwang leiden, weil sie sich auf einen Actus des Gemüths und auf Zwecke, nämlich die der Selbstvervollkommnung und Beglückung anderer beziehen, welche man zwar haben soll, welche aber jeder sich nur frei vorsetzen kann. Tugendl. 7 ff. 20 ff. 28 ff. 34. 106 ff. Man muß dieß nur nicht so verstehen, als wenn nicht auch die Beobachtung der Rechtspflichten Tugend seyn könnte.

Befolgung, der Erreichung jener Zwecke vieles unserer freien Willkühr überlasse, auch in manchen Fällen nur die Maxime zu haben, nicht aber die That selbst auszuüben verpflichte [42]). Diese Bestimmung hat Grund, und läßt sich durch viele Beispiele klar machen. Ihr zufolge gibt es auch vollkommene Pflichten gegen uns selbst, welche sich auf das Recht der Menschheit in uns beziehen, negativ sind und gebieten, daß wir unsere Würde als moralische Wesen nicht verleugnen sollen. Man hat übrigens auch so die Richtigkeit der ganzen Eintheilung darthun wollen, und behauptet, jede Pflicht müsse ihrer Natur nach zugleich eine Grenzbestimmung ausdrücken, gerade dieß mache das Sittliche aus, und wenn eine Pflicht gar durch eine andere Pflicht eingeschränkt werden könnte, so würde jene eben deswegen keine Pflicht und der abgesonderte und ausgestoßene Theil pflichtwidrig seyn, oder ein wahrer Widerspruch der Pflichten entstehen [43]). Allein, ob es gleich dem Begriffe der Pflicht wesentlich ist, daß etwas genau bestimmt werde, so braucht dieß Bestimmte doch nicht nothwendig in einer genauen Bestimmung der Art und Weise der Ausübung zu bestehen, es kann sich auch auf den Zweck einschränken, den man haben und zu erreichen streben soll. Dieß tritt bei den unvollkommenen Pflichten wirklich ein, sie fallen nicht nur insofern unter das Sittliche, sondern selbst auch in dem, was dabei unserer Willkühr überlassen bleibt,

42) Grundl. 53. 67 ff. Rechtsl. XLIX.

43) Schleiermacher 189 ff.

denn dieß gehört wenigstens in das Gebiet des Sittlicherlaubten. Und wenn eine Pflicht etwa durch die andere eingeschränkt wird, so wird deswegen jene nicht aus dem Gebiete der Pflichten und des Sittlichen überhaupt ausgeschlossen, sondern nur für dießmal nicht ganz erfüllt, und der abgesonderte Theil muß für dießmal einer wichtigern Pflicht weichen [44].

Man hat die Pflichten auch in Ansehung der Gegenstände abgetheilt, auf welche sie sich beziehen können, und da lassen sich im Allgemeinen Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Wesen, seyen es nun übermenschliche Wesen, höhere Geister und Gott, oder untermenschliche, Thiere und leblose Natur, unterschieden. Man hat jedoch bald die eine, bald die andere Gattung dieser Pflichten abgeleugnet, auch wohl die Eintheilung gänzlich verworfen und andere vorgezogen [45]. Es ist klar, daß nichts Pflicht für uns seyn

44) Ueber diese Eintheilung der Pflichten und ihre verschiedenen Erklärungen s. die Schriftsteller Einl. §. 5. und noch T. E. Mehmel Diss. de officiis perfect. et imperf. Erlang. s. a. — Ambros. Offic. 1, 11. erklärt den Unterschied so: media officia, quibus aliquid deest — perfectum, quo corriguntur omnia, quae aliquos lapsus potuerunt habere.

45) Schleiermacher 197 ff. billiget in Ansehung der Gegenstände nur die Fichtische Eintheilung in Pflichten, die sich auf den Leib oder auf die Intelligenz oder auf das Bewußtseyn der Individualität, d. i. auf die Erkennung einer Mehrheit freier Wesen beziehen, womit die Stoische Eintheilung übereinstimme, nach welcher alle Pflicht bestehe in Ausbildung der Erkenntniß, Unterwerfung

kann, was nicht auch Pflicht gegen uns selbst wäre, daß alle Pflichten unter diesen Gesichtspunkt fallen, daß wir zu Allem, was Pflicht für uns ist, uns selbst müssen verpflichten können. Dieß hindert aber nicht, daß nicht die nächsten Gegenstände unserer pflichtmäßigen Handlungen bald wir selbst, bald andere Wesen seyn können, und dieß hindert wiederum nicht, daß nicht dieselbige Pflicht eine Beziehung auch auf andere entferntere Gegenstände haben könnte. Wenn Pflichten immer als wechselseitig gedacht werden, und wenn wir zugleich Einfluß auf die Wesen müssen ha-

---

des Leibs und Naturtriebs unter die Vernunft, und Aufrechthaltung der Gemeinschaft. Diese Eintheilung wird vorgezogen, weil in derselben doch der Mensch selbst, welcher die Pflicht ausüben soll, nach seinen wesentlichen Merkmalen abgetheilt werde. Fichte Sittenl. 345-347. hat übrigens eine andere Eintheilung 1) in allgemeine und besondere unbedingte, unmittelbare Pflichten, 2) allg. u. besondere bedingte, mittelbare Pflichten. Sie hat ihre Dunkelheiten. Es ist nicht einzusehen, warum die besonderen unbedingten Pflichten nicht eben sowohl bedingt seyn sollten, wie die besonderen bedingten Pflichten. Diese Schwierigkeit bleibt auch nach der Erläuterung und Anwendung übrig, welche Schollmeyer in der Theorie der Collisionsfälle, die seinen moralischen Aufgaben für die Jugend Leipz. 1802. beigefügt ist, S. 106 ff. von dieser Eintheilung gegeben hat. Reinhard II. 168. unterscheidet die Pflichten in Beziehung auf das Erkennen, Empfinden und Handeln, als Perfectionist consequent genug, allein nicht passend, um jeder Pflicht ihre bestimmte Stelle anzuweisen, und die ganze Pflichtenlehre unter dieser Eintheilung zu befassen.

ben können, gegen welche eine Pflicht Statt findet, so gibt es eigentlich nur Pflichten gegen uns selbst und andere [46]). Unter den übrigen Pflichten scheiden sich die gegen höhere endliche Geister aus, weil wir ihr Dasein nur vermuthen, und in keinem Falle von ihrem Einflusse auf uns und unserem Einflusse auf sie etwas Bestimmtes wissen. Selbst bei den Pflichten gegen Gott, gegen Thiere und die leblose Natur verschwindet der Begriff der Pflicht noch nicht ganz, wovon bei der Ausführung dieser Pflichten selbst. Die Haupteintheilung ist und bleibt die in Pflichten gegen uns selbst, gegen andere Menschen und Gott, welche eben so populär, als in der Wissenschaft brauchbar ist. In der h. Schrift werden im Ganzen alle Pflichten, ohngeachtet der Verschiedenheit der Gegenstände (auch von Pflichten gegen Thiere ist die Rede) als Pflichten gegen Gott vorgestellt, in früheren Schriften kommt von Selbstpflichten nichts vor, zuerst finden sie sich und zwar in großer Zahl in den Salomonischen Sprüchen. In der Moral der Essener kamen die Selbstpflichten neben den Gottes- und Menschenpflichten unter dem Namen der Tugend vor. Christus hat dadurch, daß er dem Gebote: "Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst" eine so hohe Stelle einräumte, die Hauptveranlassung gegeben, daß jene dreifache Eintheilung herrschend wurde, ohnerachtet er dabei ohne Zweifel nicht an die Selbstpflichten gedacht hat. Tit. 2, 12. druckt σωφρονως, δικαιως und ευσεβως diese

46) Kant Tugendl. 20 ff. 181 ff.

dreierlei Gattungen von Pflichten aus. Wenn man übrigens in der Moral von denselben handelt, so will man deswegen damit noch nicht die ganze Moral erschöpfen, und sich auch nicht den Mißverständnissen und Irthümern hingeben, zu welchen diese Eintheilung allerdings Veranlassung gegeben hat [47].

§. 20.

Collision der Pflichten.

In der Idee stimmen alle Pflichten miteinander überein, alle stellen sich unserem Gemüthe als ein harmonisches Ganzes dar, alle stammen aus der Vernunft und stehen unter einem gemeinschaftlichen Begriffe. Insofern gibt es keine eigentliche Collision, keinen innern Widerspruch der Pflichten, keine steht der andern im Wege, keine hebt die andere auf. In der bloßen allgemeinen Vorstellung werden also die Pflichten niemals Zweifel an ihrer Gültigkeit, einen innern Kampf erregen. Aber in der wirklichen Ausübung geschieht es oft, daß in einem Falle mehr als Eine Pflicht anwendbar zu seyn scheint, daß Gründe zur Ausübung der einen wie der andern da sind, daß uns diese Gründe einander das Gleichgewicht zu halten scheinen und daß doch nur Eine von diesen Pflichten wirklich ausgeübt werden kann oder werden zu können scheint. Da entsteht dann in dem Menschen ein Gedränge, eine Verlegenheit, eine Noth, die Gründe zu den verschiede-

---

47) Vergl. Meiners Gesch. der Eth. I. 373-403. Schleiermacher 438 ff. M. Grundf. der Mor. §. 59 f.

nen Verpflichtungen stehen einander entgegen, und es scheint ihm auch wohl ein innerer Widerspruch der Pflichten selbst einzutreten. Man nennt auch schon dieß Collision der Pflichten. Sobald aber der Mensch entweder durch eigenes Nachdenken oder durch Belehrung eines anderen dahin gelangt ist, einzusehen, welche Pflicht hier vorgezogen werden und welche zurücktreten müsse, oder gar, daß die Pflichten, die einander auszuschliessen schienen, vereinigt geübt werden können, so hört der Kampf auf, und es wird klar, daß die jetzt ausgeschlossene Pflicht nur jetzt nicht wirklich Pflicht sey. Allein es gibt selbst Fälle, wo die eine Pflicht nicht ausgeübt werden kann, ohne daß die andere übertreten wird, wo also die Pflichten in der Ausübung sich zu vernichten scheinen, indem die eine das Gegentheil von der andern fordert. Das sind Collisionen im engeren Sinne des Worts, und es kommt darauf an, ob auch sie blos scheinbar sind. Die Collisionen überhaupt können sehr mannichfaltig seyn. Es können zwei oder mehrere Pflichten collidiren. Es kann von pflichtmäßigen Handlungen die Rede seyn, welche gleichzeitig oder auch in verschiedenen Zeiten einander im Wege stehen. Die Pflichten können eine oder mehrere Personen betreffen. In Ansehung des Grads kann die vollkommene Ausübung der einen Pflicht die der anderen beschränken. Die Pflichten, welche collidiren, können gleichartig oder ungleichartig, vollkommen und unvollkommen, unbedingt und bedingt, höher, niedriger und gleich, Pflichten gegen uns selbst, gegen andere Menschen, gegen Gott seyn.

Nur von Collisionen der Pflichten mit Pflichten, nicht aber mit Neigungen und Rechten ist hier die Rede. Die Collisionen der Neigungen mit einander und Rechte mit einander gehören, sofern es dabei auf ein pflichtmäßiges Verhalten ankommt, gleichfalls zur Collision der Pflichten, und machen keine besondere Classe von Collisionsfällen aus.

Was das Verhalten in Rücksicht auf Collisionsfälle überhaupt betrifft, so muß der Mensch 1) seine moralischen Kenntnisse auch deswegen auf alle Weise zu erweitern und zu bestimmen suchen, damit für ihn der Collisionsfälle so wenige als möglich entstehen, indem sie ihn immer in der Pflichtübung aufhalten, und das Gemüth in ein Gedränge versetzen, 2) durch seine Handlungen Collisionen zu vermeiden suchen; sie können selbstverschuldet seyn, und dann ist es oft nothwendig, die Pflicht zu übertreten, und kein Moralist kann uns eine Regel geben, der Pflichtübertretung auszuweichen; 3) sich durch solche Collisionsfälle, welche wegen ihrer verwickelten oder schwankenden Beschaffenheit oder von gewissen Menschen wegen ihrer besonderen Lage und Gemüthsstimmung, nicht bestimmt entschieden und aufgelöst werden können, nicht zur Bezweiflung oder Verwerfung aller sittlichen Wahrheiten verleiten lassen. Der Mensch kann doch auch in solchen Fällen seine Achtung gegen das Gute beweisen und seine Pflicht üben, wenn er nach bestem Wissen, Gewissen und Vermögen handelt, oder dem Antriebe seines moralischen

Gefühls folgt. Die Moral befindet sich hier oft auf dem Gebiete des Erlaubten, welches keine bestimmte Grenzen hat, und wo sie auch keine genau bestimmte Regeln gibt, da gibt sie doch immer Anweisung, worauf man bei solchen Fällen besonders zu achten habe, und wie man auch hier seine sittliche Würde behaupten könne.

Zur wirklichen **Auflösung** oder **Entscheidung** der Collisionsfälle kann die Moral im Allgemeinen nur folgende Regeln aufstellen.

1) Ziehe die höheren Pflichten den untergeordneten, die allgemeineren den eingeschränkteren, die unbedingten den bedingten, die vollkommenen den unvollkommenen, die der Gerechtigkeit denen der Güte vor.

2) Da aber auch Pflichten von derselben Gattung, Art und Dignität miteinander collidiren können, und da es bei der Entscheidung der Collisionsfälle nicht bloß auf die Natur der Pflichten, sondern auch auf die Kraft und Lage des Handelnden ankommt, so sind noch andere Regeln nöthig. Da wird man bald diejenige Pflicht vorziehen müssen, wozu man jetzt am meisten oder allein Kraft hat, welche man jetzt am besten ausüben kann, bald die, wozu uns besondere Verhältnisse am stärksten verpflichten, bald die, durch deren Uebung nach unserer Einsicht das allgemeine Beste am meisten befördert wird.

Es kann auch zuweilen geschehen, daß man die eine Pflicht nicht erfüllen kann, ohne die andere zu übertreten, und dieß geschieht jederzeit, wenn Pflichten von ganz gleicher Wichtigkeit mit einander colli-

diren. Wohl kann man hier sagen, daß man in einem solchen Falle sich ganz leidend verhalten und gar nicht handeln soll, da beide Pflichten sich für diesen Fall vernichten und also das Moralgesetz schweige, aber wie, wenn nun eben dieß Nichthandeln selbst mit einer Uebertretung der Pflicht, und auch wohl gerade der einen oder andern Pflicht, wovon die Rede ist, verknüpft ist? Hier müssen wir uns bescheiden an die Beschränktheit unserer Erkenntniß auch in moralischen Dingen erinnern, und deswegen nicht verwerfen, was in derselben klar und gewiß ist. Hier muß jeder seinem Gewissen und moralischen Gefühle überlassen werden.

Die Gegenstände der Pflichten an sich entscheiden ihre Vorzüglichkeit bei Collisionen nicht. Eigentliche Pflichten gegen Gott können nie mit andern Pflichten collidiren. Bei Selbst- und Nächstenpflichten kommt es auf ihre verhältnißmäßige Wichtigkeit an. Tritt aber eine gleiche Wichtigkeit ein, so gehen die Selbstpflichten vor; da ist jeder sich selbst der Nächste, und jeder Mensch ist nur deswegen auch für andere da, weil er für sich selbst da ist [48]).

48) Cic. Off. 1, 43-45. Crusius Anweis. vern. zu leben 491-530. Ebend. Mor. Theol. II. 940-1015. Garve zu Cicero III. 9 ff. Kant Rechtsl. XXIII. f. Fichte Syst. der Sittenlehre. §. 24. Jakobs philosophische Sittenlehre, §. 199. 557 ff. 800 ff. 995 ff. Reinhard Syst. II. 160 ff. 3. A. Vogels Compend. 130 ff. Hofbauer Anfangsgr. der Mor. Phil. 213 f. 241 f. Ebend. Untersch. über die wichtigsten Gegenst. der Mor. Phil. I. 122. Schollmeyer Mor. Aufg. f. die Jug. zur Uebung und Schärf. der sittl. Urtheilskr. nebst Grundlinien zu einer

§. 21.

Christliche Lehre von den Pflichten überhaupt.

Die Moral des N. T. spricht von allen Gattungen von Pflichten, und drückt sie entweder kategorisch aus, oder stellt sie als den ernsten und heiligen Willen Gottes dar, Math. 22, 37-39. Tit. 2, 12. u. s. w. Sie stellt alle an sich als gleich verbindlich vor, Jak. 2, 10. 11., unterscheidet jedoch Grade der Verbindlichkeit und der Pflichten, Math. 9, 13. 12, 7. Luc. 14, 3-6. Sie unterscheidet Rechts- und Tugendpflichten, und will, daß selbst die ersten aus Gewissen ausgeübt werden, Röm. 13, 1-5. 1. Petr. 2, 13. 15. 19 f. Sie unterscheidet die Pflicht, welche Selbstüberwindung und Kampf gegen die Leidenschaft fordert, von derjenigen, welche es nicht thut, Math. 5, 46-48. Sie lehrt, daß man um höherer Zwecke willen auch auf äußere Rechte Verzicht thun müsse, V. 39-42.

III.

Von den moralischen Beweggründen und Triebfedern.

---

§. 22.

Von den moralischen Beweggründen und Triebfedern überhaupt.

Man gebraucht diese beiden Ausdrücke in der Moral in verschiedenen Bedeutungen [49]. Am besten wird

vollst. Theorie der Collisionsfälle für Lehrer. Lpz. 1802. S. 79-140.

49) Vergl. z. E. Kant Grundl. 63 f. Krit. d. prakt. Vern. 127. 161. mit Platner Aphor. II. 155.

der erste auf die Vorstellungen, der zweite auf die Gefühle bezogen, welche uns innerlich zum Handeln bestimmen. Beide sind niemals getrennt. Keine Vorstellung kann eine Handlung bei uns bewirken, ohne daß sie ein Interesse für uns hat, uns etwas Begehrungswürdiges darstellt, und dadurch auf unsern Willen und unser Gefühl Eindruck macht. Die Gefühle aber, die uns zu Handlungen bestimmen, sind immer mit dunkleren oder deutlicheren Vorstellungen verknüpft. Es kann aber entweder das Gefühl, auch wohl ein Trieb, oder die Vorstellung, das Vorherrschende, und die Vorstellungen selbst, die uns zum Handeln bestimmen, können wieder sehr verschieden seyn. Die Beweggründe und Triebfedern sind entweder ermunternd oder zurückhaltend, gut oder böse.

§. 23.

Die verschiedenen Gattungen von Beweggründen und Triebfedern zum Guten, ihr Verhältniß, ihre Verbindung und Wirksamkeit.

Es gibt eben so viele verschiedene Gattungen von Beweggründen und Triebfedern zum Guten, als es verschiedene allgemeine Grundsätze der Moral gibt, aber keiner ist als allgemeinster bei allen sittlichen Handlungen ohne Unterschied anwendbar.

1) Handelt der Mensch aus dem reinen Vernunftprincipe, so ist es bloß die Vorstellung, daß etwas durch die Vernunft als allgemeines Gesetz vorgeschrieben sey, was den Menschen zur Handlung bestimmt. Wie es zugehe, daß eine bloß intellectuelle Idee durch

sich unmittelbar aufs Gefühl wirke und Triebfeder werde, das können wir weiter nicht erklären, als so, daß wir uns auf das neben unserer sinnlichen Natur in uns vorhandene Vermögen der Freiheit berufen. Uebrigens ist das Gefühl, welches entsteht, wenn dieser Beweggrund wirkt, theils ein Gefühl des Schmerzens, der Unlust, der Demüthigung, indem die Vernunft und ihr Gesetz Sinnlichkeit und Neigung in uns beschränkt und niederschlägt, theils ein Gefühl der Erhebung und Selbstachtung. Diese beiderlei Gefühle scheinen einander entgegengesetzt und doch befördert und unterstützt nach der Einrichtung unserer Natur eines das andere. Indem das Gesetz die Neigung beherrscht, schwächt oder gänzlich zurückweist, läßt es uns unsere Kraft und Würde als moralische Wesen fühlen, erhöht dadurch unsere moralische Thätigkeit, wird selbst die Triebfeder seiner Erfüllung und schenkt uns das erhebende Gefühl einer standhaft behaupteten moralischen Freiheit. Dieß Gefühl ist freilich von jedem Gefühle sinnlicher Lust sehr verschieden, aber es ist doch erfreuend, es ist doch ein Theil der höheren Glückseeligkeit. Insofern wirkt die Triebfeder der eigenen Glückseeligkeit mit, wenn der reine, vernünftige Beweggrund wirkt, wiewohl dieser immer der eigentlich bestimmende und oberste Grund der Handlung, der Anerkennung ihrer Verbindlichkeit und ihrer wirklichen Ausübung bleibt, und man sich selbst ohne Rücksicht auf die damit verbundene Beruhigung und Zufriedenheit zu der Handlung entschließen kann.

Uebrigens ist dieser aus der reinen Vernunft hergenommene Beweggrund sammt seiner Triebfeder nicht bei allen moralischguten Handlungen anwendbar. Freilich ist die Ausübung vieler Pflichten mit Aufopferung und Schmerz verknüpft, aber oft stimmen auch Neigung und Pflicht zusammen, es gibt auch moralische Neigungen und Triebe, welche uns in dem zu Hülfe kommen, was die Vernunft von uns fordert, und welchen hinwiederum durch die Leitung der Vernunft nicht wehe geschieht; ja in der Uebung der schwersten Pflichten kann es der Mensch dahin bringen, daß er sie mit Freuden und ohne alle schmerzhafte Empfindung ausübt [50].

2) Der Gedanke und Glaube an Gott ist zwar bloß an sich und abgesondert betrachtet kein bestimmter und reiner Beweggrund, aber er hat Beziehung auf alle übrige Beweggründe zum Guten, befestiget, verstärkt und erweitert sie.

3) Handlungen aus dem Beweggründe des allgemeinen Besten,

4) der eigenen Vollkommenheit,

5) dem Antriebe der moralischen Neigungen haben wahren moralischen Werth, doch beziehen sich diese Beweggründe nicht auf alle moralischgute Handlungen.

6) Handlungen aus bloßer Selbstliebe und Eigennutz, ohne alle andere Rücksichten, sind moralischschlecht;

---

50) Kritik der prakt. Vern. 128 ff. 141. 155. 158. Grundl. 63 f. 38. 101 ff. 122 ff. Relig. 33 f. Tugendl. 41 f. Plattner Aph. II. 143-174. Schiller über Anmuth. u. Würde in Thalia 1793. 3. St. vergl. mit Kant Rel. 2. A. 10-12.

erlaubt aber und nicht moralischgleichgültig sind die Handlungen, wenn unsere Glückseeligkeit dadurch befördert wird, und unsere eigene Würde, die Wohlfahrt und Sittlichkeit anderer nicht darunter leidet. Handlungen aus dem Beweggrunde, um sich die moralische Gemüthsruhe und Selbstzufriedenheit oder die reinen, geistigen und moralischen Freuden der künftigen Welt zu verschaffen, haben hohen moralischen Werth, und man kann sie nicht suchen und wünschen, ohne das moralische Gesetz selbst zu achten und zu befolgen. Diese Beweggründe können selbst auf alle moralischgute Handlungen bezogen werden, nur sollen sie nicht die einigen und obersten Bestimmungsgründe derselbigen seyn.

Es können auch mehrere der angeführten Beweggründe zugleich und in verschiedener Subordination oder Coordination auf den Willen wirken. Nicht alle Menschen haben für alle diese Beweggründe Empfänglichkeit. Ihre Wirksamkeit hängt von mancherlei Ursachen und Umständen ab, die zum Theil nicht in der Macht des Menschen stehen [51].

§. 24.

Beweggründe der biblischen Moral.

In dem A. T. werden fast durchaus die Offenbarungen des göttlichen Willens, die Belohnungen der Tugend und die Bestrafungen des Lasters in diesem Leben als moralische Beweggründe gebraucht, welches aus so vielen Stellen klar ist, daß es gar nicht be-

51) Vergl. Reinhard Syst. IV. 318 ff.

sonders nachgewiesen zu werden braucht. Es kommen aber auch als Beweggründe vor: die besondere schuldige Dankbarkeit des Israelitischen Volks gegen seinen Gott für so viele ausgezeichnete Wohlthaten Deut. 5, 2 u. f. ein feierlich mit Gott errichteter und bei Opfern beschworener Bund Ex. 2, 5-8., die göttliche Allwissenheit und Heiligkeit Ps. 5. 139. Sprüchw. 15, 9. 1, 1. 20. 3, 4. 16, 2. 21, 2. 24, 12. Sir. 23, 18 f., der innere Werth der Tugend und daß Gott sie vorgeschrieben hat, unabhängig von ihren Folgen (Hiob), daß man durch Tugend ein Sohn Gottes und ihm ähnlich werde Sir. 4, 10. 28, 1-7., Unsterblichkeit und zukünftige Vergeltung Weish. 3, 4-6. 1, 15. Im N. T. werden viele und mannichfaltige Beweggründe zum Guten gebraucht. Einige haben eine besondere Beziehung auf die Zeitgenossen Jesu und der Apostel, andere eine allgemeinere Beziehung auf Menschen überhaupt, einige gründen sich auf die unterscheidenden und historischen Lehren des Christenthums und haben nur für diejenigen Kraft, welche von diesen Lehren überzeugt sind.

1) Spuren von dem Beweggrunde des formalen Vernunftprincips findet man Math. 5, 8. 46-48. Luc. 6, 32-38. 11, 33-36. Math. 15, 17-20. 6, 2. 5. 6. 16-34. Röm. 13, 5. Eph. 6, 5. 6. 4, 23 f. Phil. 4, 8. 1 Petr. 5, 2. Jak. 3, 9.

2) Die Aehnlichkeit mit Gott oder das Muster Gottes Math. 5, 48. Luc. 6, 35 f. 1 Petr. 1, 16 f. 3, 13. Ephes. 5, 1 f. 4, 31 f. 1 Joh. 3, 7. 4, 7. 8.

3) Lie=

3) Liebe und Dankbarkeit gegen Gott Math. 22, 35-40. 1 Joh. 4, 19. 3, 1-3. 1 Kor. 2, 9. 8, 3.

4) Die Allwissenheit und das Wohlgefallen Gottes Luc. 10, 20. 12, 20 f. Joh. 14, 23. Röm. 14, 18. Ebr. 4, 13.

5) Wohlwollen gegen die Menschen und Sorge für das allgemeine Beste Gesch. 17, 26. Math. 19, 19. 22, 39. Marc. 12, 31. Röm. 13, 9 f. 15, 2. Gal. 5, 14. Jak. 2, 8. Luc. 10, 29-37. Math. 18, 1-6. 5, 7. Jak. 2, 13.

6) Eigene Glückseeligkeit überhaupt Math. 5, 3-10. 11, 6. Luc. 6, 20. 23. 19, 42. Joh. 10, 10. Röm. 2, 7. 5, 2. 2 Tim. 2, 10. Gal. 6, 9. Jak. 3, 18 u. s. w., so wie das aus der Sünde entspringende Elend und Unglück Luc. 6, 24-26. Math. 9, 28. Röm. 6, 21. 2 Petr. 2, 13. u. s. w., zeitliche Güter und Vortheile, Gesundheit, Wohlstand, Ehre u. s. w. Math. 10, 22. 19, 29. Ephes. 5, 2 f. 6, 3. 1 Tim. 4, 8. 2 Theß. 3, 6-8. 12. Math. 25, 27. Luc. 19, 23. 2 Kor. 8, 21. Math. 6, 16. 1 Kor. 9, 15 u. s. w., so wie das zeitliche Elend, welches aus der Sünde entsteht Math. 5, 25 f. 23, 37 f. Luc. 19, 42-44. Röm. 7, 20 f. Die Belohnungen und Strafen des zukünftigen Lebens Math. 6, 20. 19, 16-19. 29. 25, 46. Joh. 5, 24. 29. 1 Tim. 1, 16. Math. 23, 33. 25, 30. Ephes. 5, 6. Röm. 2, 8 f. u. s. w.

Uebrigens ist dabei wohl zu bemerken: a) daß den Beweggründen, die aus zeitlichen und vorübergehenden Gütern und Uebeln hergenommen werden, nur ein geringer Werth beigelegt wird, und daß sie zuweilen gar verworfen werden, woraus man schließen kann, theils daß diese Beweggründe nach der Sittenlehre des Christenthums niemals die einigen und ober-

sten seyn sollen, theils daß der Gebrauch derselben im N. T. zum Theil nur Beziehung auf rohe Juden, auf Juden- und Heidenchristen hat. b) daß die höheren und würdigeren Belohnungen der Tugend schon in diesem Leben vorzüglich im inneren Frieden der Seele, in einem guten Gewissen, in dem Seegen, welchen Gott den edlen Bemühungen und Anstrengungen des Tugendhaften schenkt, im Bewußtseyn der Gnade Gottes gesetzt werden Phil. 4, 6 f. Gesch. 24, 16. Luc. 19, 11-28. 1 Kor. 15, 58. 1 Joh. 3, 19-22. c) daß die Seeligkeit des künftigen Lebens als eine reine, geistige und moralische Seeligkeit beschrieben wird.

7) Das Beispiel Jesu 1 Petr. 2, 21-25. 3, 18. Phil. 2, 5 ff. 1 Joh. 2, 6. 3, 16. Joh. 13, 15. 15, 12.

8) Liebe und Dankbarkeit gegen Jesus, den Lehrer und Erlöser der Menschen, und Glauben an die durch seinen Tod zugesicherte Gnade Gottes Joh. 14, 15. Gal. 2, 20. Tit. 2, 11-15. 3, 4-8. 1 Petr. 1, 18-21. Röm. 6, 1-14. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Röm. 5, 8-11. 1 Joh. 4, 7-11.

9) Die Vereinigung der Menschen mit Gott, mit Jesus und unter sich selbst wird als Beweggrund zum Guten gebraucht und zwar bald so, daß man sich derselben würdig betragen, bald so, daß man nach derselben durch Uebung des Guten streben soll Joh. 17, 11. Eph. 4, 4-6. 25. 1 Kor. 12, 12 f. 27. 1 Joh. 5, 20. 4, 12. 16.

10) Das Wohlgefallen höherer Geister Luc. 12, 8 f. 15, 10.

11) Die Taufe Tit. 3, 1-7.

Die Beweggründe, welche dem Christenthum eigenthümlich sind, sind durchaus religiös, auf den Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit desselben gegründet, eben so vernünftig als dieser, ungemein kräftig, mit der Freiheit vereinbar, von ausgedehnter Anwendbarkeit und Wirksamkeit, mit den reinsten und edelsten Empfindungen verknüpft, und haben mit der That bewiesen, wie unendlich viel Gutes sie in der Welt ausrichten können [52]).

IV.

Von der Freiheit.

§. 25.

Allgemeinheit der Ueberzeugung der Menschen von ihrer Freiheit.

Es ist unter den Menschen ein allgemeiner Glauben an ihre Freiheit ausgebreitet, welcher unzertrenn-

52) Wissowatii stimuli virtutum, frena peccatorum Amstel. 1682. Turretini examen quaestionis: quomodo incitamenta e commodis temporalibus ducta populis christianis proponenda sint in Dilucidatt. theol. III. 115 sqq. Werenfelsi Meditat. de incitamentis ad virtutem in s. scriptura propositis Opusc. I. 150 sq. F. A. Walther Entwurf einer Abhandl. vom Vorzuge d. christl. Sittenl. vor der philos., insonderh. in Ansehung der Bewegungsgründe zur Tugend und Gottseeligk. Gött. 1752. Schulze hist. krit. Versuch über die Bewegungsgründe d. christl. Moral. Oschatz 1799. J. F. Flatt Bemerkungen über die von unserem Wohlseyn hergenommenen Bewegungsgründe in den Reden Jesu; in s. Magaz. St. 7. Nro. 3. Reinhard Syst. IV. 341-405.

lich von der menschlichen Natur ist und mit allen unseren moralischen Ideen, Urtheilen und Gefühlen aufs innigste zusammenhängt. Selbst der, welcher die Freiheit ableugnet oder mit Gründen bestreitet, kann sich von dem Glauben an seine und anderer Freiheit nicht losmachen, er urtheilt doch von seinen Handlungen so, als ob es seine eigenen, freien Handlungen wären, und eben so von den Handlungen anderer. Er rechnet sich seine und anderen ihre Handlungen zu, redet von Verdienst, Schuld, Tugend, Laster, Zurechnung, Belohnung, Strafe, lauter Begriffen, die die Freiheit voraussetzen. Wenn er auch erwiesen zu haben meint, daß die Menschen nicht frei sind, so muß er doch ihren Glauben an ihre Freiheit für eine unvermeidliche Selbsttäuschung erklären.

§. 26.

Verschiedene Bedeutungen des Worts.

1) Die äußere Freiheit besteht darin, wenn kein äußerer Zwang uns hindert, von unseren Kräften Gebrauch zu machen, und das zu thun, was wir thun wollen, wenn unsere Handlungen nicht durch fremde, außer uns liegende Ursachen aufgehoben oder beschränkt werden, die innere aber darin, wenn auch in uns selbst keine solche physisch nöthigende Kraft vorhanden ist, daß wir sie nicht mehr als unsere eigenen Handlungen betrachten können, sondern vielmehr eine unabhängige, selbstständige Kraft des Wollens und Handelns.

2) Die Freiheit bezeichnet entweder eine Kraft, ein Vermögen in der menschlichen Natur, welches

jeder besitzt, oder einen Zustand, in welchem sich nicht jeder befindet, in welchen man sich aber versetzen kann. In beiden Bedeutungen wird eine innere Freiheit verstanden und ohne die Freiheit in der ersten Bedeutung könnte auch die in der zweiten nicht Statt finden.

3) Freiheit bezeichnet bald ein Wollen und Handeln ohne bestimmte und gleichförmige Gesetze und Absichten, oder Zügellosigkeit, Gesetzlosigkeit, Handeln nach zufälligen, abwechselnden Launen, Einfällen, Antrieben und Neigungen, bald ein Wollen und Handeln nach allgemeinen, gleichförmigen, überlegten Gesetzen und Grundsätzen. Die Freiheit im ersten Sinne wird von vielen für das gerade Gegentheil, für Sclaverei und Abhängigkeit, die im zweiten aber von vielen für die allein wahre, innere und äußere Freiheit gehalten.

4) Unter der Freiheit versteht man entweder eine uneingeschränkte oder eingeschränkte. Wenn ein Wesen auch nicht immer, sondern nur zuweilen frei handelt oder handeln kann, wenn auch die Aeußerungen seiner Kraft beschränkt sind, wenn es auch fremder Hülfe und Leitung in seinen Handlungen bedürfen sollte, so würde ihm doch noch ein Vermögen der Freiheit zugeschrieben werden können. Unendlich frei ist nur Gott, aber auch ein endliches Wesen kann frei seyn.

5) Theoretische und praktischmoralische Freiheit, welche entweder als Kraft oder als Thätigkeit oder als Zustand gedacht werden kann. S. §. 27.

§. 27.

Von der theoretischen und moralischen Freiheit.

Freiheit im theoretischen oder metaphysischen Sinne des Worts ist überhaupt das Vermögen eines Wesens, durch sich selbst zu wirken, einen Zustand, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, unabhängige Ursache von Wirkungen zu seyn. In der ganzen Natur nehmen wir kein solches Vermögen durch Erfahrung wahr, alles hat in derselben seine Ursache und jede Ursache wieder die ihrige, und alle Begebenheiten sind nothwendig vorher bestimmt. Gerade dieß aber leitet uns wenigstens zu der Idee einer freien Ursache des Ganzen der Welt, welche nicht in die Reihe sinnlicher Ursachen gehört, welche nicht wieder ihre Ursache hat, welche die Ursache von Allem auf eine andere Art ist, als die einzelnen sinnlichen Ursachen in der Welt von sinnlichen Wirkungen. Eine solche theoretische oder transcendentale, wiewohl deswegen noch nicht uneingeschränkte und unendliche Freiheit könnte auch in dem Menschen vorhanden seyn, sofern er nicht zur Sinnen- sondern zur Geisterwelt gehört. In seinem Geiste könnte ein Vermögen vorhanden seyn, einen Zustand, eine Reihe von Vorstellungen unabhängig anzufangen, selbstthätig zu seyn. Dieser Begriff von Freiheit ist noch nicht bestimmt der moralische. So wenig Gott als nothwendige, freie Ursache der Welt deswegen schon als moralisches Wesen gedacht wird, eben so wenig wird dem Menschen deswegen schon moralische Freiheit zugeschrieben, wenn man ihm das Vermögen zuschreibt, einen Zustand unabhängig anfangen, Ideen und Vorstellungen

selbstthätig aus sich erzeugen zu können. Uebrigens wird diese theoretische Freiheit allerdings bei der moralischen vorausgesetzt, und wenn man jene aufhebt, so hebt man auch diese auf. Diese moralische Freiheit ist auf zweierlei Weise näher bestimmt worden: 1) Nach einigen besteht sie in dem Vermögen, unabhängig von sinnlichen Antrieben und Neigungen zu handeln, sich selbst durch Vernunft ein Gesetz zu geben, und sich allein durch dasselbe zum Handeln bewegen zu lassen. Demnach sind nur die Handlungen des Tugendhaften freie Handlungen, und nur er befindet sich im Zustande der Freiheit, die Handlungen des unmoralischen Menschen sind nicht frei und er befindet sich im Zustande der Sclaverei, der Schwäche, der Abhängigkeit von Neigungen und Trieben, von Affecten und Leidenschaften, obgleich auch ihm das Vermögen, frei zu handeln, nicht abgesprochen werden kann. Dieser Bestimmung zufolge ist das Böse etwas, was aus der Freiheit nicht herstammen und nicht erklärt werden kann. 2) Andere verstehen unter der Freiheit ein Vermögen, so oder anders zu handeln, etwas zu thun oder zu unterlassen, zwischen Gutem und Bösem, dem einen und dem andern Guten, dem einem und dem andern Bösen zu wählen, sich durch reine oder unreine, stärkere oder schwächere Beweggründe zu Handlungen bestimmen zu lassen. Freiheit in diesem Sinne begreift die Freiheit im ersten zugleich mit in sich.

§. 28.

Von der Freiheit des Menschen und den Gründen an sie zu glauben.

Der Mensch ist frei 1) sofern er ein Vermögen der Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, 2) ein Vermö-

gen, zwar nicht ohne allen Antheil der Sinnlichkeit und des Gefühls und ohne alle Rücksicht auf Glückseeligkeit, aber doch aus höheren und reineren Beweggründen und mit Beherrschung seiner sinnlichen Natur durch seine vernünftige zn handeln, 3) ein Vermögen der Wahl besitzt. Daß der Mensch wirklich in diesem Sinn frei sey, glauben und behaupten wir aus Gründen, welche in unserem Bewußtseyn und in gewissen Erfahrungen und Versuchen, die wir an uns selbst machen können, liegen: denn 1) wir sind uns bewußt, daß wir gewisse Handlungen aus eigenem Entschlusse, ohne Zwang, Zureden, Antreiben und mit voller Besonnenheit verrichten, 2) wir sind uns bewußt, aus Achtung gegen das Moralgesetz und aus dem vernünftigen Beweggrunde handeln zu können, 3) bei den unwiderstehlichen Wirkungen des Gewissens, 4) den Gefühlen der Reue und Schaam in uns, 5) bei unsern Urtheilen über die Handlungen und den Charakter anderer müssen wir nothwendig die menschliche Freiheit voraussetzen, 6) wir können vor unseren Handlungen Ueberlegungen vorhergehen lassen, sie aufschieben oder beschleunigen und zwischen den Beweggründen, durch welche wir uns bestimmen lassen wollen, wählen, 7) unsern Körper nach Vorstellungen und Entschlüssen in Bewegung und Ruhe versetzen, 8) das Gefühl der Freiheit ist unauslöschlich in der menschlichen Natur, und wir gerathen in einen unerträglichen Widerspruch mit uns selbst, wenn wir sie uns ableugnen wollten.

§. 29.

Einschränkungen der menschlichen Freiheit. Vergleichung derselben mit der göttlichen.

Die menschliche Freiheit ist auf mancherlei Weise beschränkt und zwar durch Sinnlichkeit, durch natürliche Dispositionen und Temperamente, durch Eindrücke der Kindheit, durch Gewohnheit, Erziehung, Lagen, unwillkührliche Gemüthszustände, wir können oft nicht frei handeln; ja keine einzige menschliche Handlung ist ganz und in aller Rücksicht frei, indem jede, als Handlung, den Gesetzen unserer eigenen und der äußeren Natur unterworfen ist. Allein 1) daraus folgt nicht, daß der Mensch in keinem Falle frei handeln könne, 2) wir wissen, daß wir die Umstände und Ursachen, welche unsere Freiheit beschränken und aufzuheben drohen, oft beherrschen, vermindern, überwinden oder gar wegräumen können. 3) Wenn auch die Natur als die Materie unserer Handlungen nicht in unserer Gewalt steht, so hängt doch die Form, die Regel, die Triebfeder und Wahl derselben oft, ja meist von uns ab. Uebrigens ist die menschliche Freiheit von der göttlichen sehr verschieden. 1) Die göttliche ist die ursprüngliche, die menschliche eine abgeleitete und mitgetheilte Selbstthätigkeit. 2) Jene ist unendlich, unbeschränkt, unabhängig von allem Einflusse der Sinnlichkeit, und schafft selbst die Materie ihres Handelns und Wirkens. 3) Jene ist zugleich Nothwendigkeit, nothwendige Uebereinstimmung des Willens mit dem Moralgesetze, Unmöglichkeit, es zu übertreten, absolute Heiligkeit, die menschliche Freiheit aber schließt zugleich die Möglichkeit der Uebertretung des Moralgesetzes in

sich. Bei dem Menschen ist die Befolgung dieses Gesetzes Verdienst, weil er es auch übertreten kann, und die Uebertretung desselben Schuld, weil er es auch befolgen kann. Seine Freiheit ist eine Vollkommenheit, welche aber zugleich auch seine Unvollkommenheit beweist, eine Quelle des Guten und des Bösen. Hiebei müssen wir stehen bleiben und nicht erforschen und bestimmen wollen, was über den Kreis unserer Erkenntnißkräfte hinausgeht. So erfordert es das Interesse der Sittlichkeit.

§. 30.

Vom Determinismus und Indeterminismus.

Nicht nur die Indeterministen, sondern auch die Deterministen wollen gewöhnlich die menschliche Freiheit behaupten und bestimmen, wiefern und in welchem Grade der Mensch frei sei. Uebrigens werden die Wörter in verschiedener Bedeutung gebraucht und zwar nicht nur insofern, als es verschiedene Gattungen des Determinismus und Indeterminismus gibt, sondern auch insofern, als einige Determinismus nennen, was von andern Indeterminismus genannt wird, und umgekehrt. Wenn ein reeller Unterschied zwischen beiden Lehren seyn soll, so muß er so angegeben werden:

1) Der Determinismus besteht in der Lehre, daß die Entschlüsse und Handlungen der Menschen vorher, ehe sie geschehen, durch Gründe bestimmt seyen, die nicht von dem Menschen selbst abhängen. Diese Lehre ist verschiedener Modificationen fähig, weil die Gründe, aus welchen die menschlichen Handlungen nothwendig erfolgen, verschieden seyn können. Wenn das

Fatum oder Gott oder die Natur oder die mechanischen und organischen Kräfte und Gesetze, oder unsere Neigungen und Triebe als die Gründe gedacht werden, welche alle unsere Handlungen determiniren, so bleibt keine menschliche Freiheit mehr übrig. Selbst, wenn man annimmt, daß die vorherbestimmenden Gründe der Handlungen des Menschen in den Gesetzen seines Verstandes liegen, daß er nothwendig das wollen und thun müsse, was er sich als das Beste vorstelle, so wird seine Freiheit aufgehoben, weil die Gesetze seines Verstandes nicht von ihm selbst abhängen.

2) Der Indeterminismus besteht in der Behauptung, daß die freien Handlungen des Menschen nicht durch vorhergehende, von ihm unabhängige Gründe nothwendig bestimmt seyen. Er ist falsch und sinnlos, wenn er so viel heißen soll, daß freie Handlungen gar keine Gründe haben, und in diesem Sinne zufällig seyen. Zufällig können sie nur insofern heißen, als sie nicht nothwendig geschehen müssen, und eben sowohl auch nicht hätten geschehen können. Der Indeterminismus bezeichnet aber die eigentliche Freiheit im vollen Sinne des Worts, wenn er anzeigt, daß die Freiheit, als solche, ein selbstthätiges und kein passives Vermögen sey, daß sie nicht von andern Kräften der menschlichen Natur, auch nicht von den Gesetzen des Verstandes abhänge, daß sie selbst wider die Gesetze desselben handeln könne, daß sie an sich indifferent und unbestimmt sey, daß der Mensch als freies Wesen voraus für keine Handlungsweise nothwendig bestimmt sey, sondern sich insofern in einem Gleichgewichte befinde, in welchem er handeln oder

nicht handeln, so oder anders handeln, zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Beweggründen und Handlungen wählen und selbst den Grund, so zu handeln, wie er wirklich thut, in sich hervorbringen könne. So ist das Vermögen der Freiheit selbst die Ursache der freien Handlungen des Menschen, an sich zwar unbestimmt, allein sobald es den Grund einer bestimmten Handlungsweise hervorgebracht hat, bestimmt und entschieden.

Versteht man unter dem Determinismus nur das, daß auch freie Handlungen ihren Grund haben, und zwar im Freiheitsvermögen selbst, und daß auch sie, wie oben gezeigt ist, von gewissen Seiten nicht frei seien, so ist er wahr und mit dem Indeterminismus vereinbar. In diesem Sinne behaupten wir die Freiheit des Menschen. Wir unterscheiden zwar die vernünftige und sinnliche Natur des Menschen und weisen der Freiheit in jener ihren Sitz an, lehren aber zugleich, daß die Freiheit in der sinnlichen Natur des Menschen wirke und sie zu Handlungen bestimme, und gestehen dem Menschen nicht nur insofern Freiheit zu, als er dem, was nothwendig in seiner sinnlichen Natur geschieht und seinen nothwendig bestimmten Handlungen beistimmen oder nicht beistimmen kann.

§. 31.

Schwierigkeiten, welche mit dieser Behauptung der menschlichen Freiheit verknüpft sind.

Man kann zwar wider diese Behauptung der menschlichen Freiheit einwenden, daß, wenn der Mensch frei handeln könne, Gott nicht allmächtig, allwissend und

allbestimmend sey, daß gar nicht begriffen werden könne, wie das Freiheitsvermögen in uns komme, wie es auf unsere sinnliche Natur wirke, wie es Handlungen hervorbringe, wie es selbst den Einfluß anderer Ursachen erfahre, da es doch etwas Uebersinnliches, über Zeit und Raum erhabenes sey, daß das Moralgesetz, nach welchem die Freiheit zu handeln habe, nothwendig und unwandelbar sey, daß die Ueberzeugung von unserer Freiheit eine Selbsttäuschung sey und nur darauf beruhe, weil wir die Ursachen, durch welche wir nothwendig zu Handlungen bestimmt werden, nicht kennen. Alle diese Einwürfe und Schwierigkeiten schlägt der tief und unauslöschlich in unserem Bewußtseyn und auf den bereits angeführten Gründen beruhende Glaube nieder. Es ist dieselbige Vernunft, die uns zum Glauben an unsere Freiheit und an Gott leitet, wir glauben demnach auch, daß beides vereinbar sey, und daß die göttliche Allmacht selbst ein Vermögen der Freiheit in ihre Geschöpfe habe legen können. Wir glauben, daß dieß Vermögen in uns sey, ob wir gleich nicht wissen, wie es in uns komme, und wie es zugehe, daß es auf die sinnliche Natur einwirke und von ihr afficirt werde; noch unbegreiflicher wäre es, wenn man die Freiheit als eine Eigenschaft der Materie oder als die höchste Steigerung und Verfeinerung des Organismus betrachten wollte. Wenn auch das Moralgesetz nothwendig und unwandelbar ist, so wird es doch von unserer eigenen Vernunft dafür erklärt und so steht es in unserer eigenen freien Willkühr, es zu halten oder zu übertreten. Wenn endlich die Ueberzeugung von unserer Freiheit bloß eine unvermeidliche Selbst-

täuschung seyn soll, so müßten doch die, welche dieß behaupten, auch einen Grund dafür angeben und beweisen, daß sie in uns etwas Unmögliches und Widersprechendes sey, welches sie aber nicht können, und wenn dieß Irrthum seyn soll, wo bleibt alsdann noch Wahrheit für uns übrig?

§. 32.

Biblische Lehre von der Freiheit.

In der Bibel wird im Ganzen vorausgesetzt und auch hie und da ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch Freiheit und Willkühr besitze, ohne daß jedoch diese Begriffe genauer bestimmt und entwickelt werden. Im N. T. finden sich sehr reine Ideen von der moralischen Freiheit. Die Befolgung der Gebote Jesu wird für die wahre Freiheit, die Sünde für Sclaverei Joh. 8, 31-47., die Lehre Jesu für ein vollkommenes Gesetz der Freiheit Jak. 1, 25. 2, 12 f., der Christ für moralischfrei 1. Petr. 2, 16. ausgegeben. Das Christenthum befreit von dem drückenden Joche des Mosaischen Gesetzes, und reitzt nicht, wie dieses, zur Sünde, sondern führt zur moralischen Freiheit und Seeligkeit Röm. 6, 15-23. Kap. 7. 8. Wo Geist Jesu ist, da ist Freiheit 2. Kor. 3, 17. Die Freiheit des Christen ist keine Freiheit von allen Gesetzen, keine Zügellosigkeit, kein Abschütteln des Jochs bürgerlicher Gesetze und soll von ihm nicht zur Befriedigung sinnlicher Lüste gebraucht werden Gal. 5, 13. 1. Petr. 2, 16. 2. Petr. 2, 13-17. Die Sünde entspringt aus der eigenen sinnlichen Willkühr des Menschen Jak. 1, 13-15. Es kommt im ganzen A. und N. T. keine Stelle vor,

worin den Menschen überhaupt das Freiheitsvermögen gänzlich abgesprochen würde; in beiden aber finden sich einzelne Stellen, nach welchen gewisse Menschen in gewissen Fällen nicht frei haben handeln können, dieß kann auch ein Vertheidiger der menschlichen Freiheit eingestehen; aber das Auffallende bei dieser biblischen Lehre ist das, daß der Grund davon ganz oder zum Theil in Gott gesetzt wird. Gott macht gewisse Menschen zur Strafe für vorherbegangene Sünden hartnäckig im Bösen und unempfindlich gegen das Gute, er verhärtet sie, hebt also ihre Freiheit auf, woran sie jedoch selbst Schuld sind Exod. 8, 11. 9, 12. 34. 10, 1. 20. 27. 11, 10. Nach der durchgängigen Lehre des A. T. sind die Heiden, die den wahren Gott nicht kennen, keiner wahren, Gott wohlgefälligen Tugend fähig, also insofern ohne ihre Schuld, moralisch nicht vollkommen frei, und eben so ist es nach mehreren Stellen des N. T. mit den Nichtchristen. Ja man findet selbst Stellen, in welchen ausdrücklich gesagt wird, daß gewisse Menschen durch ein absolutes göttliches Verhängniß vorherbestimmt waren, nicht an das Evangelium zu glauben Röm. IX - XI. 1. Petr. 2, 8. 9. Wie man auch diese Stellen ansehen und erklären mag, so viel ist gewiß, daß sie nach der buchstäblichen Erklärung mit andern Stellen des N. T. im Widerspruche stehen, worin Gott als durchaus gerecht, unpartheiisch und wohlwollend gegen alle Menschen dargestellt, und selbst rechtschaffenen Heiden Hoffnung zur Seeligkeit gemacht wird, Math. 5, 5 ff. 18, 14. Marc. 10, 16. Math. 25, 14 - 30. Röm. 2, 11 ff. 2. Petr. 3, 9. Gesch. 10, 34. Durch die Lehren des N. T. von den

Wirkungen des h. Geistes und der bösen Geister wird die menschliche Freiheit keineswegs aufgehoben.

§. 33.

Ueber die Geschichte der Lehre von der Freiheit.

Die griechischen Weltweisen haben lange keine Rücksicht auf die Lehre von der Freiheit und auf ihren Zusammenhang mit andern Lehren genommen. Selbst Plato hat sich noch wenig mit diesem Begriffe beschäftiget, wiewohl er hie und da in seinen Schriften in großer Reinheit vorkommt. Die Stoiker haben zuerst diese Lehre tiefer erforscht und sorgfältiger untersucht. Sie vertheidigten die moralische Freiheit als Vermögen der Willkühr, der Unabhängigkeit von äußeren Dingen, von Affecten und Leidenschaften, von Schmerzen, Sünden und Lastern [53]), stellten aber zugleich Gott als das überall thätige Princip, als Eins mit der Natur, als die allgemeine Kraft, als das Fatum, die Vorsehung, das Gesetz der ganzen Natur vor und waren so sehr überzeugt, daß die menschliche Freiheit damit bestehen könne, daß sie nicht einmal zeigten, wie? Aristoteles schrieb dem Menschen eine Freiheit der Willkühr und der Selbstthätigkeit im indeterministischen Sinne zu, entwickelte diesen Begriff mit großer Schärfe und Bestimmtheit und übertraf darin alle vorhergehende Weltweisen [54]). Die christlichen

---

53 Vergl. Tiedemann Syst. der stoischen Philos. III. 14 f. Wegscheider Ethic. stoicor. rec. c. 4.

54) Ethic. Nicom. III. 1. 2. 6. 7. VII. 9. 10.

lichen Moraltheologen combinirten das, was sie in den älteren Moralphilosophen von der Freiheit fanden, auf verschiedene Weise mit den Lehren der Schrift von den Folgen des ersten Sündenfalls, von den Einwirkungen der bösen Geister und von den Gnadenwirkungen. Sie vertheidigen insgesammt die Freiheit, doch in verschiedenen Graden und Bedeutungen. Justin beschreibt sie als das Vermögen des Menschen, selbstthätig und unabhängig das Gute oder Böse zu thun, er rettet sie wider den Fatalismus, unterstützt sie mit Gründen und behauptet, daß sie durch den Einfluß der Dämonen und durch die Macht der Sinnlichkeit und bösen Lust nicht aufgehoben werde. Irenäus lehrte ausdrücklich, daß alle Menschen ohne Unterschied mit dem Vermögen, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, von Gott geschaffen werden, daß durch den Sündenfall die Freiheit nicht verloren gegangen; und daß der Mensch bestimmt sei, durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit und unter dem Beistande der göttlichen Gnade im Guten immer weiter fortzuschreiten und Gott immer ähnlicher zu werden. Origenes fand nichts bewundernswürdiger, herrlicher und gewisser, als das Freiheitsvermögen des menschlichen Geistes. Er beschrieb es als ein Vermögen, aus Vorstellungen, Urtheil, Bewußtseyn und Ueberlegung zu handeln, und die inneren und äußeren Gelegenheiten und Reize zu Handlungen gehörig anzuwenden und zu regieren. Er sucht den eigentlichen Grund der Sünde und Schuld nicht im Körper und der Sinnlichkeit. Er hielt das Freiheitsvermögen für einen wesentlichen, unverlierbaren Charakter der Menschheit. Er bewies die menschliche

Freiheit mit mannichfaltigen Gründen aus der Philosophie und heil. Schrift, und beantwortete auch die Einwürfe, welche man aus beiden wider sie hernehmen könnte. Methodius wich von diesen Lehren nur so weit ab, daß er seit dem Sündenfalle die bösen Gedanken und Neigungen für unwillkührlich und unvermeidlich hielt, nicht aber die bösen Handlungen, vertheidigte übrigens die Freiheit auch gegen die, welche meinten, daß die Menschen durch den Einfluß der Gestirne genöthiget werden, Böses oder Gutes zu thun. Basilius der Große leugnete zwar nicht, daß seit dem Sündenfalle die reine ursprüngliche Freiheit des Menschen verloren gegangen und eine Sclaverei der Sünde entstanden sei, allein er glaubte deswegen nicht, daß die Freiheit überhaupt, als Vermögen zu wählen, verloren worden sey, und ließ Gott durch seine Gnade und Offenbarung dieß Vermögen cultiviren nnd entfesseln. Chrysostomus nahm keinen Anstand, zu behaupten, daß der Mensch durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit sich die Gnade verdiene, daß die Gnade sie nicht zerstöre, sondern voraussetze und erhöhe. Gregor von Nyssa bestreitet die Meinungen, durch welche die Freiheit aufgehoben wird, die Lehren vom Schicksale und von einem bösen Ursprunge der Natur und des Menschen, schreibt dem Menschen einen sehr hohen Grad von Freiheit zu und unterstützt sie mit den tristigsten Gründen. Selbst ein Mystiker, wie Makarius, hatte gleiche Grundsätze, und ließ den Menschen durch die vereinigte Kraft der Freiheit und der Gnade zur vollendeten und reinen Tugend gelangen.

In der lateinischen Kirche ließ Tertullian zwar durch den Sündenfall die Seele, welche er sich als eine feine Materie dachte, mit dem Bösen befleckt werden und dieses sich auf alle von ihr abstammende Seelen fortpflanzen, allein er ließ die Seelen doch noch frei bleiben, und lehrte, daß Freiheit ihre Substanz ausmache, die Sünde aber nur ein hinzugekommenes Accidens sey, und daß der Mensch durch die erste die zweite beherrschen könne. Hieronymus gesteht dem Menschen einen gewissen Grad eigener und selbstthätiger Freiheit zu, läßt den Menschen im Guten anfangen und die Gnade vollenden, jenen wirken und diese mitwirken und beistehen. Selbst Augustinus gab die menschliche Freiheit nicht auf. Volle Freiheit schrieb er freilich nur den ersten Menschen vor dem Sündenfalle zu, aber auch nach demselben ließ er den Menschen die Freiheit zum Bösen, doch so, daß sie nur das Böse wollen können und es aus eigener Schuld wollen. Er gestand ihnen in diesem Zustande die Freiheit zu, das äußerlich Gesetzmäßige zu thun, nur die Freiheit zur wahren Heiligkeit, zur Gerechtigkeit vor Gott sprach er ihnen ab. Er suchte die Freiheit auch in Einstimmung mit dem göttlichen Vorherwissen der Handlungen, mit den unwiderstehlichen Gnadenwirkungen, und der absoluten Prädestination zu bringen; er sah keinen Widerstreit zwischen der Freiheit und Nothwendigkeit, unterschied aber die letzte vom Zwange und Mechanismus.

Auch die Häretiker haben dem Menschen Freiheit zugesprochen und zwar zum Theil in einem höheren Grade, als die Katholiker. Die Manichäer wiesen

der Freiheit im edleren Sinne den Sitz in der vernünftigen Seele an, die Willkühr aber ließen sie zwischen ihr und der sinnlichen Seele gleichsam in der Mitte schweben. Die Pelagianer behaupteten die Freiheit bis zur gänzlichen Ableugnung der Erbsünde und der zuvorkommenden Gnade, die Semipelagianer ließen die Freiheit durch die Erbsünde nicht aufgehoben werden und den freien Willen des Menschen der Gnade bald zuvorkommen bald nachfolgen [55]).

Die Augustinianischen, Pelagianischen und Semipelagianischen Vorstellungen vom freien Willen machten sich den Rang und die Oberherrschaft in der Kirche streitig. Nachdem die zweite unterlegen war, wurde die erste herrschend, bis auch diese der dritten unterlag, doch meist nur aus Mißverständniß der ächten Lehre Augustins. Es wurden auch neue Theorieen erfunden, welche sich immer einer von den drei Haupttheorien mehr oder weniger näherten. Die Scholastiker vermehrten auch diese Lehre mit einer Menge neuer Fragen und Untersuchungen. Anselmus [56]), Petrus Lombardus [57]), Thomas Aquinas [58]) u. a. waren Deterministen, Duns Scotus [59]), Mar-

55) Ich verweise wegen des Bisherigen auf die Gesch. der Sittenl. Jesu II. 97 f. 160 f. 256-259. 294. 311. 490. III. 85-87. 127-135. 209-211. 229 f. 288. 294-296.

56) De lib. arbitrio 117-122. Opp. Paris 1721.

57) Sent. L. II. dist. 24. 25.

58) Summa theol. 2, 1, 6 sqq.

59) Quaest. in II. sent. L. II. dist. 25. qu. unic. Die Frage wird so ausgedrückt: Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi

silius von Inghen [60]) u. a. waren Indeterministen, alle wollten dem Augustinus gemäß lehren, entfernten sich jedoch meistentheils mehr oder weniger von ihm. Auch noch Antoninus, Erzbischof von Florenz [61]), Gerson [62]) u. a. dachten Thomistisch. Luther und Calvinus stellten den reinen Augustinismus auch in der Lehre von der Freiheit her, nur daß jener die Gnadenwirkungen nicht unwiderstehlich seyn ließ [63]). Dasselbe that in der Folge Jansenius in der katholischen Kirche [64]). Was die Geschichte dieser Lehre unter den Philosophen in neueren Zeiten betrifft, so haben sie, mit äußerst wenigen Ausnahmen, die Freiheit insgesammt entweder deterministisch oder indeterministisch, doch mit verschiedenen Bestimmungen, auf welche wir meist in der Freiheitstheorie schon Rücksicht genommen haben, vertheidiget. Nicht leicht hat ein Philosoph die eigentliche, selbstständige Freiheit des Menschen so bestimmt abgeleugnet, als Spinoza und Schelling, wie in der Geschichte der Moralphilosophie gezeigt wird [65]).

---

in voluntate? Sie wird verneint. Die ganze Untersuchung ist äußerst fein.

60) Vergl. Tiedemann Geist der spekulat. Phil. V. 258.

61) Summa theol. P. I. tit. 1. 4.

62) Opp. I. 151. III. 443. 1259. Dupin.

63) Gesch. der christl. Mor. 205 f. 374 f. über Erasmus Schrift wider Luthern 207.

64) a. D. 581 f.

65) Ich setze noch eine Auswahl neuerer Schriften über diese Lehre hinzu: Turretini Diss. de libert. hum. contra Spinozam in Dilucidatt. I. 159 sqq, Hume Enquiry

V.

Von Sünde und Laster, der moralischen Beschaffenheit des Menschen, den Affecten und Leidenschaften und andern verwandten Gegenständen.

§. 34.

Erklärung der Hauptausdrücke nach dem philosophischen und biblischen Sprachgebrauche.

Sündigen heißt zunächst etwas thun, was uns vor dem höchsten Gesetzgeber und Richter strafbar macht

concerning human understanding sect. 8. Tetens philos. Vers. über die menschl. Natur Bd. 2. Vers. 12. Al. v. Joch (Hommel) über Belohnung und Bestrafung nach türkischen Gesetzen. Bair. und Leipz. 1772. Ehlers über die Lehre von der menschl. Freiheit. Dessau 1782. Kant Kritik der rein. Vern. 3. A. 561 f. 566-586. Kritik der prakt. Vern. 5. Vorr. 51 ff. 94-98. 167-191. Proleg. 151-157. Grundlehre 97. 105 ff. 115-121. Rechtsl. IV-VI. XVIII. XXVII f. Relig. 58. Not. Krit. der Urtheilskr. XII f. Ulrichs Eleutheriologie. Jen. 1788. Reinholds Briefe über die Kant. Philos. II. Br. 8-10. Eb. Beiträge zur Bericht. bisher. Mißverständn. II. 4. C. C. E. Schmid Vers. einer Mor. Phil. 4. A. 438-554. Platners Aphor. I. 492 - 513. II. 372-402. Creuzers skeptische Betracht. über die Freiheit des Willens mit Rücksicht auf die neuesten Theorien derselben. Giessen 1793. Heydenreich über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. Erlang. 1793. Michaelis über die Freiheit des menschl. Willens.

und ausgesöhnt werden soll, im philosophischen Sinne aber, dem Sittengesetze zuwider handeln und zwar aus eigener Schuld. Die Sünde überhaupt bezeichnet oft im gemeinen Leben, wie in der Schrift, das ganze moralische Verderben, die Immoralität überhaupt in Gesinnungen und Handlungen, sie mag als natürlich und gemeinschaftlich, oder als erworben und besonders betrachtet werden. Eine Sünde oder Uebertretung ist jede gesetzwidrige Handlung, Rede oder Gesinnung. Vergehung, Verschuldung, Verbrechen, Missethat, Frevelthat drücken Grade von Sünden aus. Das Laster ist die vorsetzliche und habituell gewordene Sünde. Ein Laster ist die Fertigkeit in gewissen gesetzwidrigen Handlungen. Die Lasterhaftigkeit ist ein Zustand, in welchem sich die Verwandschaft aller Laster offenbart und Sünden aller Art den Menschen beherrschen. Man kann sündigen ohne lasterhaft zu seyn, aber nicht umgekehrt. Eine Sünde kann ein Laster, und ein Laster die Lasterhaftigkeit erzeugen. Unrecht heißt, was äußeren Gesetzen zuwider ist, illegal, was dem Gesetze überhaupt, immoralisch, was der schuldigen Achtung fürs Gesetz zuwider ist. Untugend

---

Leipz. 1794. Forberg über die Gründe und Gesetze freier Handlungen. Jena 1795. Bardili Ursprung des Begriffs der Willensfreiheit. Stuttg. 1796. Fichte System der Sittenl. §. 10. Vogels Ideen zu einer Metaphys. d. Menschenverst. I. 328 - 338. Schellings Bruno 12 f. 178 f. 189. Phil. und Relig. 37 ff. 60 ff. 71 ff. Philos. Schriften I. 399 - 511.

ist entweder Mangel an moralischer Kraft oder eine gemeinschädliche Gewohnheit. Ein Fehler ist eigentlich eine Handlung wider eine Regel, die zu einem untergeordneten Zwecke führen soll, oder eine Gewohnheit in solchen Handlungen. In der Schrift heißt Sünde, andere Bedeutungen, welche hieher nicht gehören, abgerechnet, nicht nur die Uebertretung des göttlichen Gesetzes selbst Math. 7, 23. Röm. 4, 7. 1. Joh. 3, 4. auch nicht bloß das moralische Verderbniß des Menschen überhaupt Math. 23, 28. Röm. 6, 19. Tit. 2, 14., sondern auch das, was die Sünde veranlaßt, oder aus ihr entsteht, ja selbst das, was ohne Schuld des Menschen in seiner Natur vorhanden und seiner Heiligung hinderlich ist Math. 9, 1-6. J. 1, 29. Luc. 23, 34. Röm. 7, 7-25 [66]).

§. 35.

Von der natürlichen moralischen Beschaffenheit des Menschen.

Es liegt der Moral, weil sie Lehre von der Bestimmung, Besserung und Vervollkommnung des Menschen ist, alles daran, daß etwas über die natürliche moralische Beschaffenheit des Menschen überhaupt bestimmt werde. Freilich fängt die Moral nicht damit an, zu fragen, was wir sind und was wir vermöge der in uns gelegten Kräfte thun können, denn da würde sie auch auf Manches kom-

66) Unter den Scholastikern hat Thomas Aquinas die philosophische und theologische Lehre von der Sünde mit besonderer Ausführlichkeit und Sorgfalt abgehandelt. Summa theol. 2, 1. qu. 71-89.

men, was theils nicht sittlicher Natur, theils unsittlich wäre; sondern mit dem, was wir seyn und thun sollen, also mit Ideen, die sich in unserem moralischen Bewußtseyn, in der Vernunft finden, welche uns ein Ziel vorhält, nach welchem wir erst hinstreben sollen. Allein, nachdem sie damit angefangen hat, muß sie doch auch fragen, wie ist der Mensch von Natur in moralischer Rücksicht beschaffen, ist er fähig oder unfähig zu dem, was ihm seine Vernunft zur Pflicht gemacht, ist er von Natur gut oder böse oder keines von beiden, ist die natürliche Einrichtung seines Wesens der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit günstig, ist der Mensch durch dieselbe mehr zu dieser oder jener disponirt? Freilich ist dasjenige, was die Natur in uns gemacht hat, was uns angeboren ist, an sich weder gut, noch böse, und wir selbst haben dabei weder Verdienst noch Schuld, es ist nicht unser Werk, aber die Natur kann uns doch Kräfte und Anlagen geschenkt haben, die wir zum Guten oder zum Bösen gebrauchen können und bei welchen ihr Zweck nach unserer Einsicht auf das Gute oder Böse gerichtet war, die unsere Vernunft billiget oder verwirft, zu stärken und zu erhöhen, oder zu schwächen und zu bekämpfen hat. Die Natur hat mancherlei Kräfte in uns gelegt, welche theils eine unmittelbare theils eine mittelbare Beziehung auf die Moralität haben, und bei allen müssen wir es als ihren Zweck betrachten, daß sie uns dadurch zum Moralischguten fähig machen und anleiten wollte. 1) Einige derselben sind so beschaffen, daß der Mensch, so oft er sich derselben bedient, nur zum Guten geführt wird, und daß gar nichts Böses

daraus entspringen kann: die praktische Vernunft, das obere Begehrungsvermögen, die Freiheit, sofern man darunter das Vermögen versteht, nach den allgemeinen moralischen Grundsätzen, und aus höheren und reineren Beweggründen zu handeln und seine sinnliche Natur durch Vernunft zu beherrschen, das Gewissen. 2) Andere sind so beschaffen, daß sowohl Böses als Gutes daraus entspringen kann: der Wille überhaupt, die Freiheit, als Willkühr, die Selbstliebe, der Trieb zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung unsers Geschlechts, zur Uebertreffung anderer Menschen, zur Ehre, zur Herrschaft, die Sympathie. Auch diese Anlagen sind übrigens zum Guten bestimmt: denn sie können ihrer Natur nach zu eben dem angewandt werden, was wir aus Ideen als das wahre Gute anerkennen und wozu uns die eigentlich moralischen Anlagen unserer Natur anleiten. In diesem Sinne sind selbst alle übrigen Kräfte und Anlagen des Menschen, die an sich nicht moralischer Natur sind, Anlagen zum Guten, denn er kann und soll sie insgesammt zum Guten anwenden [67]). Insofern ist der

---

67) Platner Aph. II, 261 ff. unterscheidet die sogenannten scheinbaren moralischen Fähigkeiten oder moralischen Naturanlagen, welche nur zu einer legalen, eigennützigen Tugend leiten, und rechnet dazu den moralischen Verstand, den moralischen Sinn oder das Wohlwollen und die Geselligkeit, von den wahren moralischen Fähigkeiten des Menschen, die zur eigentlichen Tugend und Moralität leiten und rechnet dahin die moralische Vernunft, das moralische Gefühl oder

Mensch von Natur gut, wenn man dieß so versteht, daß er von Natur unverdorben, zum Guten fähig und bestimmt sey [68]). Er ist aber freilich auch von Natur zum Bösen fähig. Er ist von Natur indifferent gegen das Gute und Böse, wenn man dieß so versteht, daß er die Freiheit besitzt, das eine wie das andere vorzuziehen und zu thun. Eine angeborne gänzliche moralische Verdorbenheit und Unfähigkeit zum Guten kann nicht angenommen werden, dieß würde nicht nur unserem klarsten moralischen Bewußtseyn widersprechen, sondern auch nicht einmal gedenkbar seyn, indem das Moralischböse, eben so wenig als das Moralischgute, angeboren seyn, und nur in der eigenen Freiheit des Menschen seinen Grund haben kann. Von Gott könnte ein solches moralisches Verderben auch nicht kommen und selbst auch nicht von einem höheren bösen Geiste. Wollte man aber annehmen, daß es von einer Praeexistenz unserer Geister, welche schon vorher gesündiget und sich in moralische Zerrüttung versetzt

---

das dunkle Bewußtseyn des formalen Moralgesetzes und die moralische Freiheit. Wir sollten denken, daß auch die letzten natürliche Fähigkeiten sind, und daß die ersten nicht nur Anlagen zu einer bloß gesetzmäßigen und eigennützigen Tugend sind. Wieder andere Bestimmungen s. bei Ammon vollst. Lehrb. der relig. Mor. 193 ff.

68) Unter den Kirchenvätern hat besonders Basilius der Große sich über die natürlichen Anlagen des Menschen zur Tugend sehr stark ausgedrückt und selbst behauptet, daß ohne sie gar keine Tugend möglich seyn würde. Gesch. der Sittenl. Jesu III. 206-209.

haben, bei welchen aber das Bewußtseyn dieses vorhergehenden Zustandes verschwunden sey, herkomme, so würde dieß zwar besser erklären, aber auch bloß eine Hypothese seyn, die doch nicht Alles erklärt und für welche weiter kein Grund angeführt werden könnte. Uebrigens wäre es doch möglich, daß in dem natürlichen angeborenen Verhältniß unserer Kräfte etwas läge, wodurch wir mehr zum Bösen als zum Guten gereitzt und angetrieben wurden; so wie wir sehen, daß gewisse Menschen durch ihr Temperament, Naturell u. s. w. zu gewissen Sünden mehr gereitzt und disponirt werden, als andere, eben so könnte es auch seyn, daß alle Menschen durch die angeborene Einrichtung ihrer Natur mehr zum Bösen, als zum Guten hingezogen würden. Sie selbst wären daran unschuldig, sie wären auch dadurch nicht nothwendig böse. Man könnte es dahin gestellt seyn lassen, ob diese Einrichtung ursprünglich oder später hinzugekommen sey. Doch ließe sich von der andern Seite eben sowohl denken, daß der Mensch sich durch das natürliche Verhältniß seiner Anlagen zum Guten geneigt fände.

§. 36.

Von der moralischen Beschaffenheit des in den Gebrauch seiner moralischen Anlagen getretenen Menschen und den Ursachen des Bösen unter den Menschen.

Wie überhaupt der Mensch in moralischer Rücksicht beschaffen zu seyn pflege, wenn er wirklich in den Gebrauch seiner moralischen Anlagen getreten ist, darüber kann aus begreiflichen Ursachen keiner ein ganz entscheidendes und gewisses Urtheil fällen, aber

doch ein sehr wahrscheinliches, man hat auch immer darüber, wiewohl verschieden, geurtheilt, und es ist bei der Erziehung, bei der Volks- und Menschenbildung bei der eigenen moralischen Besserung wichtig, daß darüber geurtheilt werde; übrigens wird dieß Urtheil sich immer sehr danach richten, ob man eine schlaffe oder reine und strenge Moral annimmt. Bei allen Menschen bemerken wir freilich bald Gutes bald Böses in Handlungen und, wie wir schließen müssen, auch in Gesinnungen, und insofern müssen wir urtheilen, daß der Mensch theils gut theils böse sey, und das Sittengesetz bald halte, bald übertrete. Allein es ist hier die Frage, was bei ihm das Herrschende, das Ueberwiegende, das Fortdauernde sey. Daß wirklich ein überwiegender, selbstverschuldeter Hang zum Bösen, welcher wegen seiner Allgemeinheit den Schein eines natürlichen, angebornen Hangs hat, unter der Menschheit vorhanden sey, daß keiner gut werde, welcher nicht vorher mehr oder minder böse gewesen, und daß die Besserung bei jedem Menschen mit der Bekämpfung dieses Hangs anfangen müsse, daß endlich der Mensch diesen Hang in sich unterdrücken und besiegen, aber schwerlich ganz in sich ausrotten könne, schließen wir aus folgenden Gründen: 1) Wenn der Mensch sich im Gebrauche seiner moralischen Anlagen findet und das Werk seiner moralischen Besserung beginnt, so wird er eben sobald finden, daß er nicht nur das Gute, was schon da ist, noch zu verbessern und zu entwickeln, sondern wider etwas Böses zu kämpfen hat, was durch Misbrauch seiner moralischen Anlagen entsprungen ist. Er

wird in sich eine gewisse Schwäche in der Befolgung und Ausführung seiner Grundsätze, einen gewissen Hang, sich mehr durch unreine und untergeordnete, als durch reine und höhere Beweggründe zu Handlungen bestimmen zu lassen, und eine gewisse moralische Trägheit, dabei noch einen Hang, sich über sich selbst und die Beweggründe seiner Handlungen zu täuschen, wahrnehmen. 2) Auch in der Fortsetzung seiner Besserung wird er diesen Hang nicht als ausgerottet betrachten dürfen, sondern immer auf seiner Hut seyn müssen, daß er nicht aufs neue in ihm die Oberhand gewinne. 3) Erzieher der Kinder, der Jugend und des Volks werden nicht zum Zwecke kommen, wenn sie nicht diesen Hang bei den Menschen voraussetzen und bekämpfen. 4) Die Geschichte des menschlichen Geschlechts, der Zustand der Menschen im Stande der Natur, der Cultur und der bürgerlichen Gesellschaft, die Verhältnisse und das Benehmen großer Menschengesellschaften oder ganzer Völker gegeneinander, die Sagen und Dichtungen von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter der Unschuld und Sittenreinheit, welches bald wieder verschwunden und noch nicht wieder gekommen sey, die sich fast unter allen Völkern finden, leiten auf dasselbe Resultat zurück. 5) Die Aussprüche und Urtheile der Weltweisen, Geschichtschreiber, Pädagogen, Dichter, Menschenkenner, Religionsstifter aus den verschiedensten Zeiten und Gegenden stimmen darin überein. Dieser Hang ist ohne Zweifel eben so alt als die Menschen selbst, und dieß möchte das Einzige seyn, was über den Ursprung desselben mit Wahrscheinlichkeit historisch gesagt werden kann. Wenn aber gefragt

wird: wie er denn bei jedem Menschen entspringe? so kann man nur so antworten: Die Sinnlichkeit, ihr natürliches Uebergewicht über die Vernunft, die frühere Entwickelung sinnlicher Triebe und Neigungen reitzen und veranlassen freilich zu manchem Bösen, aber sie erklären es doch noch nicht hinreichend, warum dieser Hang so stark und fortdauernd ist; der Grund desselben liegt auch nicht in der Vernunft, aus welcher nichts Böses kommt, nicht in einer physischen Fortpflanzung, welches widersprechend ist, nicht in den Unvollkommenheiten und Schranken unserer Natur, wo er nicht selbstverschuldet wäre, nicht in Leidenschaften, welche schon voraussetzen, daß der Mensch böse ist, sondern bloß in der Willkühr eines jeden, wobei es nicht weiter erklärt werden kann, warum die Willkühr des Menschen gerade diese Richtung nehme. Dieser Hang ist die Hauptquelle aller Sünden und Laster. Außerdem gibt es noch viele andere Ursachen, welche das Böse zwar nicht nothwendig hervorbringen, aus welchen auch wohl Gutes kommen kann, welche aber gar oft Böses veranlassen. Dahin gehören Sinnlichkeit, Temperament, Organisation, Zustand der Gesundheit, Clima, Erziehung, Stand und Glücksumstände, Gesellschaft, sowohl die bürgerliche, als auch Privatverbindungen und Verhältnisse, Staatsverfassung, Nationalreligion, öffentlicher Cultus, Volkslehrer, Lehr- und Erziehungs-Anstalten, herrschende theologische und moralische Systeme [69]).

---

69) Mosheim Sittenl. der h. Schrift. 1. Th. Crusius

§. 37.

Von Sinnlichkeit, Neigungen, Affecten und Leidenschaften insbesondere.

Diese Ausdrücke werden nebst andern verwandten in sehr verschiedener, und auch wohl zuweilen alle fast in derselbigen Bedeutung genommen. Man kann sich daher nicht genau darüber erklären, ohne über die Sprache wenigstens einige Willkühr auszuüben und nirgends findet man mehr Abweichungen in Bestimmungen, als hier. Uebrigens richten sich diese Bestimmungen in der Moral gewöhnlich nach dem Geiste des moralischen Systems, das man angenommen hat, wenn man anders consequent ist. Man vergleiche z. E. was Spinoza in seiner Ethik und Kant in seiner Anthropologie von diesen Gegenständen sagen. Sinnlichkeit ist der allgemeinste Name, unter welchem man oft alle menschlichen Triebe, Neigungen, Begierden, Affecten und Leidenschaften begriff, wiewohl das Wort auch zuweilen in einem eingeschränkteren Sinne bloß von dem Thierischen in unserer Natur gebraucht wird. Es ist ein Bewußtseyn von dem Unterschiede zwischen dem Sinnlichen und Geistigen unserer Natur in uns, ohne daß wir ihn jedoch genau und bestimmt anzugeben im Stande wären, und fast scheint allem Sinnlichen etwas Geistiges und allem Geistigen etwas

Moraltheol. I. §. 105. Reinhard Syst. I. Bd. 1. Th. 2. Abschn. Kant Relig. 1. St. Anthropol. 333. zum ewigen Frieden 30. Fichte Syst. der Sittenl. 231 ff. 261 ff. Die Lehre vom Hange zum Bösen war schon im Alterthum fast allgemein angenommen, s. PFANNER Syst. theol. gentil. purior. Basil. 1679. c. 9. s.

etwas Sinnliches in uns anzuhängen oder verknüpft zu seyn. Was das Verhältniß des Sinnlichen und Moralischen betrifft, so ist zwar zwischen ihnen kein absoluter Gegensatz, allein es ist doch sehr wichtig, sie nicht zu identificiren, die Moralität nicht als eine höhere, verfeinerte, abgemessene Sinnlichkeit darzustellen, auch nicht von einem Gewissenstriebe, Triebe zur Tugend u. s. w. zu reden. Die Sinnlichkeit an sich ist weder gut noch böse, aber wie sie schon ihrer Natur nach etwas Passives ist, so ist sie bestimmt, zu gehorchen, beschränkt und geleitet zu werden, die moralische Kraft in uns aber, welche ihrer Natur nach etwas Actives ist, zu gebieten und der Sinnlichkeit die Form der Sittlichkeit zu geben. Wenn aber die Sinnlichkeit in uns herrschend wird, so entsteht Verkehrtheit und Unsittlichkeit.

Bei der Neigung ist das Begehrungsvermögen auf etwas Angenehmes gerichtet, ohne daß bestimmt ist, ob sie angeboren oder erst angenommen sey; der Trieb ist angeboren und ursprünglich, und hat mehr Heftigkeit und Bestimmtheit, als die Neigung; der Hang ist eine Neigung, die wir uns erst zugezogen haben. Die Neigungen können auf das unmittelbar- oder mittelbar-Angenehme, auf Sachen oder Personen gerichtet, eigennützig und selbstsüchtig oder wohlwollend seyn. Eben so viele verschiedene Gattungen von Abneigungen gibt es, diese haben ihren Sitz in demselbigen Vermögen; eben deswegen, weil man zu etwas Neigung hat, hat man Abneigung wider das Gegentheil. Ein höherer Grad von

Neigung ist Begierde, und der höchste Grad derselben Leidenschaft oder Sucht. Die Affecten oder Gemüthsbewegungen unterscheiden sich dadurch von den Leidenschaften, daß jene zunächst in Gefühlen, diese im Begehren ihren Grund haben, jene schnell entstehen, wirken und wieder vergehen, diese aber langsam sich einwurzeln und fortdauern, jene offen und gerade, diese versteckt und hinterlistig sind, jene Ueberlegung und Besonnenheit schwächen oder rauben, diese mit viel Nachdenken und Raffinement in Rücksicht auf ihre Gegenstände verknüpft seyn können, ob sie gleich den Menschen in anderen Beziehungen verblenden, jene mehr den Körper, diese mehr das Gemüth afficiren. Daher haben Menschen von starken Affecten oft keine heftigen Leidenschaften. Uebrigen entspringen allerdings aus den Affecten, wo nicht allein doch mit, Leidenschaften, und die Leidenschaften erzeugen oder verstärken in ihrer Befriedigung die Affecten. Die Leidenschaften theilen sich wie die Neigungen ab; sie beziehen sich namentlich entweder bloß auf uns selbst oder auf andere und die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihnen; den Abneigungen entsprechen die verabscheuenden Leidenschaften. Die Affecten sind angenehm, unangenehm, vermischt; begehrend, verabscheuend; stärkend, schwächend.

Was die Beziehung auf die Sittlichkeit betrifft, so sind Leidenschaften niemals angeboren, immer selbstverschuldet, stets böse, niemals auf das Gute gerichtet, nie wahre, dauerhafte Stärke, ob sie gleich eine starke Anstrengung der Kräfte verursachen

und große Hindernisse aus dem Wege räumen können, immer an sich und im Ganzen betrachtet ein Zustand der Schwäche und Sclaverei, zerstörend für eigene und fremde Glückseeligkeit. Die Neigungen und Affecten aber sind an sich nicht böse, sie sind wesentliche Stücke unserer Natur und Bedingungen unseres physischen Lebens, sie können auch auf das Gute gerichtet seyn. Der Affect kann Begeisterung und Enthusiasmus für das Wahre, Gute, Schöne, Erhabene, Göttliche werden. Die Affecten werden aber böse, nicht nur wenn sie den Menschen beherrschen, wenn sie an sich schon unrechtmäßig und pflichtwidrig, sondern auch, wenn sie dem Werthe der Gegenstände und den vorhandenen Verpflichtungen nicht angemessen sind [70]).

---

70) Arist. Rhetor. II. 1-12. Cic. Tuscul. L. III. IV. Cartes. de passionibus animae in Opp. philos. Frcf. a M. 1692. Spinoz. Ethic. P. III. IV. Hutcheson Abhandl. über die Natur und Beherrsch. der Leidensch. und Neigungen, a. d. E. Lpz. 1760. Zückerts medic. und moral. Abh. von den Leidenschaften. Berlin 1763. 77. 84. Hume Dissert. on passions in Essays II. 177 sqq. Cochius, Garve und Meiners Preißschriften über die Neigungen. Berlin 1769. Ad. Smith Theory of mor. sentiments. 6. ed. Lond. 1799. I. 53 sqq. Platners philos. Aphor. II. 457 ff. 614 ff. Kant Kr. der Urtheilskr. 119 f. Relig. 50. Anthropol. 204 ff. 226 ff. Maaß Versuch über die Leidenschaften, 2 Thle. Halle und Lpz. 1805. 1807. Frau v. Stael über den Einfluß der Leidenschaften auf das Glück ganzer Nationen und einzelner Menschen, a. d. Franz. (von L. Meister) Zür. 1794.

§. 38.

Biblische Lehre von der moralischen Beschaffenheit des Menschen.

Schon im A. T. wird gelehrt, Gott habe den Menschen unschuldig und unverdorben und mit Anlagen zum Guten geschaffen, die Sünde sey nicht angeboren, Gott selbst habe keine moralische Unordnung in der Natur des Menschen gestiftet Gen. 2. 3, Pred. 7, 29. Sir. 21, 27., die Menschen sündigen aus eigener Schuld, dieß haben schon die ersten Menschen gethan, und dadurch sey der Keim der Sterblichkeit in die menschliche Natur gekommen Gen. 2. 3. Pred. 7, 29. Sir. 25, 24., der Hang zum Bösen sey seit dem ersten Menschenpaare allgemein unter den Menschen gewesen, alle Menschen seyen Sünder Gen. 2, 3. 6, 5. 6. 8, 21. Hiob 4, 17. 9, 2. 3. 14, 4. 15, 14-16. 15. 4-6. Sprüch. 20, 9. 1. Kön. 8, 46. 2. Chron. 6, 36. Pred. 7, 20 ff. Jerem. 17, 9. 10. Ps. 14, 1-3. 51, 7. Selbst Stellen, die aus einer individuellen Empfindung hervorgehen, oder sich auf einzelne Zeitalter, Nationen und Gesellschaften beziehen, enthalten oft Blicke auf jene allgemeine Wahrheit, und sind in jedem Falle Belege zu derselben. Wenn von dem moralischen Verderben wie von etwas Angeborenem und Fortgepflanztem geredet wird, so soll wohl dadurch bloß die Allgemeinheit und die frühe Entstehung desselben bei den Menschen angezeigt werden. Mit diesen Lehren stimmt auch das N. T. überein Math. 15, 18. 19. Röm. 1, 18 ff. 2, 1 ff. 3, 9 ff. 5, 12 ff. 1. Joh. 1, 8-10. 5, 19. Jak. 3, 2. Ephes. 2, 3. Die Aeußerung des Hangs zum Bösen wird auch dadurch bezeichnet, daß das Gesetz selbst den Menschen noch mehr zum Ver-

botenen zu reitzen pflege und daß der Mensch oft selbst das Gute nicht thue, was er doch zu thun wünsche, und das Böse wirklich thue, was er zu vermeiden wünsche Röm. 7, 7 - 22. Math. 26, 41. Marc. 14, 38. Die Sinnlichkeit wird für die Quelle vieler Sünden und als herrschend schon für die Sünde selbst ausgegeben Röm. 8, 1 ff. Joh. 3, 6. Gal. 5, 16 ff. 1. Kor. 2, 14.

§. 39.

Philosophische und biblische Sätze.

1) Sünde und Laster sind nicht etwa bloß Unvollkommenheiten, Folgen unserer endlichen Natur, Unwissenheit, Irrthum, Unklugheit, Thorheit, Unverstand, sondern selbstverschuldete, strafbare Uebertretungen der uns vorgeschriebenen Moralgesetze in Gesinnungen und Handlungen. Der böse gesetzwidrige Wille macht sie eigentlich zu Sünden. Dieser kann auch mit einer äußerlich gesetzmäßigen That verknüpft seyn. Auch mit einer äußerlich gesetzwidrigen That kann ein guter Wille verbunden seyn; ist die dabei zum Grunde liegende Unwissenheit selbstverschuldet, so ist eine solche That wirklich Sünde, doch nicht unmittelbar dem damit verknüpften Willen nach, sondern sofern ein vorhergegangener anderweitiger böser Wille den Grund in sich enthält, warum sie geschieht. Ist beides, Wille und That, gesetzwidrig, so kann man fragen: ob Wille und That nur Eine oder zwei Sünden seyen, und ob durch die That die Sünde erhöht und verstärkt werde? Diese Frage haben Kirchenväter und Scholastiker aufgewor-

sen und untersucht. Origenes lehrte zwar, daß alles nur dadurch böse werde, daß es aus einem bösen Herzen komme, und daß man schon durch die böse Lust sündige, war aber doch der Meinung, daß die Sünde mit dem Herzen allein geringer sey, als wenn die That noch hinzukomme [71]). Lombard entscheidet nicht, sondern führt nur die Gründe für die beiden entgegengesetzten Meinungen an [72]). Es hat auch solche gegeben, welche behaupteten, daß die bösen Gedanken und Lüste keine Sünden seyen, sondern nur die Einstimmung und Vollziehung [73]). Die böse Gesinnung ist immer Sünde, böse Gedanken und Lüste, welche objectiv dem Gesetze zuwider sind, können sich auch zuweilen unwillkührlich und ohne eigene Schuld des Menschen in seiner Seele erheben.

2) Sünde und Laster sind der Tugend gerade entgegengesetzt, also weder Uebertreibungen der Tugend, noch Abnehmen derselben in Graden.

3) Es gibt nur Ein Laster, sofern es nur Eine lasterhafte Gesinnung gibt [74]).

4) Keiner ist ganz lasterhaft, aber die Lasterhaftigkeit kann durch unübersehbare Grade zunehmen und hat nach menschlichem Ansehen keine bestimmte Grenzen, als daß wir unsere vernünftige und moralische Natur nicht ganz ausziehen können; wir

---

71) Comment. in Math. 501. 519. s. de la Rue.

72) Sent. 2, 42.

73) Die Pharisäer s. Math. 5. u. a. s. Buddei theol. mor. 110. m. Dogmat. 3. A. 320 f. Abaelard. Ethic.

74) Senec. de benef. 4. 26 s.

können nicht wissen, wie weit uns der Weg des Lasters führt, und kein Laster ist allein.

5) Sünde und Laster allein sind ein **wahres und absolutes Uebel.**

6) Sünde und Laster beziehen sich auf **den ganzen Menschen,** auf alle seine Anlagen, Kräfte, Bestrebungen, Beschäftigungen.

7) Sie stehen im **Widerspruche mit sich selbst,** mit der **Natur des Menschen und der Dinge überhaupt.**

Das böse Herz ist die Quelle alles Bösen und nicht etwa nur Handlungen und Reden, sondern auch Gesinnungen, Absichten, Entwürfe sind böse Math. 12, 33 ff. Luc. 11, 24 ff. Math. 15, 19 ff. Jak. 1, 14 ff. 1. Joh. 2, 16. 1. Kor. 4, 5. Joh. 5, 29.

Jede Sünde ist Uebertretung des göttlichen Gesetzes, also Feindschaft und Empörung gegen Gott 1. Joh. 3, 4-10. Math. 7, 23. 13, 41. Röm. 6, 19. 2, 8. 8, 7.

Eine gesetzwidrige Lust (επιθυμια) kann sich in dem Herzen des Menschen erheben, ohne daß er noch weiß oder wissen kann, daß sie Sünde ist, und dann ist sie für ihn keine Sünde; sobald aber der Mensch mit dem Gesetze bekannt ist, so ist es Sünde, die böse Lust zu haben und zu befolgen Röm. 7, 7. Gal. 5, 16. Jak. 1, 14 f. Ephes. 4, 22. Röm. 13, 14.

Sünde und Tugend sind ganz unverträglich und der Mensch ist nur entweder gut oder böse Jak. 4, 4.

Nur der Lasterhafte ist ein wahrer Sclave Joh. 8, 34. Röm. 6, 16-20. [75]).

Er befindet sich in einem Zustande der Verblendung und Gefahr 1. Joh. 2, 9-11. Eph. 4, 17-19.

Was nicht mit der Ueberzeugung geschieht, daß es recht sey, vielleicht gar mit der entgegengesetzten Ueberzeugung, ist Sünde, wenn es auch an sich erlaubt wäre Röm. 14, 23.

§. 40.

Grade der Sünde, der Laster und Lasterhaftigkeit.

Alle Sünden sind sich insofern gleich, als sie alle unter einem gemeinschaftlichen Begriffe stehen, betrachtet man sie aber subjectiv, so kann nach Befinden der Umstände, der Lage, des Vermögens eine Sünde größer oder kleiner, als die andere, ja dieselbige Sünde kann unter verschiedenen Umständen größer oder kleiner seyn [76]). Es kommt auf die Kenntniß unserer Verbindlichkeit an, die wir haben oder haben konnten Luc. 12, 47 f. Math. 10, 15. Joh. 15, 22. auf Zeit, Kraft und Gelegenheit, die Sünde zu meiden Math. 23, 47., auf die Stärke und Menge der Gründe, das entgegengesetzte Gute zu thun Joh. 19, 11., auf die Vorsetzlichkeit der Sünde Math. 23, 13 ff., auf das Umfassende der Sünde, auf die erkennbare und zur Zeit der Handlung vorstellbare oder gar bemerkte phy-

75) Cic. Parad. 5.

76) Cic, Fin. 4, 23. bestreitet die Stoiker, welche lehrten: vitia crescere non posse c. 27. 28. omnia peccata paria esse, vergl. Parad. 3.

sische und moralische Folgen der Sünde. Es lassen sich aber über diesen Punct nicht leicht allgemein anwendbare Regeln aufstellen, weil die Fälle und Combinationen so verschieden und mannichfaltig sind, und die Menschen die moralischen Größen nicht immer genau ausmessen können Jak. 4, 12. Daß sich die Größe der Sünden nach ihren Objecten richte, ist eine zu sehr einschränkende und untergeordnete Regel [77]. Mit den Graden der Laster verhält es sich eben so, wie mit den Graden der Sünde. Dasselbige Laster kann durch Grade steigen, und der Mensch ist überhaupt desto lasterhafter, je mehr Sünden er begeht, je mehrere Laster er an sich hat und je größer diese sind. Die Lasterhaftigkeit kann fortschreiten und dieß Fortschreiten wird durch günstige Umstände, durch glücklichen Erfolg und Verborgenheit befördert, sie hat aber auch ihre Schwierigkeiten und Kämpfe.

§. 41.

Verschiedene Gattungen der Sünden, Laster und Lasterhaftigkeit.

Die Sünden theilen sich nach den verschiedenen Objecten ab, auf welche sie sich in uns und außer uns beziehen können, und sind insofern eben so mannichfaltig, als die Pflichten und Tugenden der Menschen.

Es gibt wissentliche und unwissentliche, unerkannte Sünden Ps. 19, 13 f. Luc. 12, 47 ff. Jak. 4, 17. Joh. 13, 19 f., vorsetzliche und unvorsetz-

77) Man sehe wie Thomas Summa 2, 1. qu. 73. diese Materie abhandelt.

liche [78]) Joh. 9, 41. 18, 25-27., der Unterlassung und Begehung Jak. 4, 17., Theilnehmungssünden Math. 18, 6 ff. 1. Tim. 5, 22.

Man hat bald gewisse Sünden vor andern ausgezeichnet, und sie als Haupt- oder Capitalsünden dargestellt. Im 2. B. Sam. 2, 25. findet man eine Eintheilung in Sünden gegen Gott und gegen andere Menschen, wobei die ersten für schwerer ausgegeben werden. Im A. T. werden Unglauben und Abgötterei nicht bloß als Irrthümer des Verstandes, sondern als wahre Sünden und zwar als die Hauptsünden vorgestellt, aus welchen alle übrigen entspringen Ps. 14, 1. 10, 1-13. 36, 1. Jes. 1, 4. 2, 8. Amos 2, 8. Hos. 4, 13. J. 2, 8. 13. 11, 13. Sir. 20, 26. Weish. 14, 22-31.

Jesus redet Math. 12, 31. von einer Lästerung des h. Geistes, welche unverzeihlich sey, und legt sie den Pharisäern zur Last, welche ihn beschuldiget hatten, daß er die Dämonischen mit Hülfe des bösen Geistes heile. Man hat unglaublich viel darüber nachgeforscht und geschrieben, was denn eigentlich darunter zu verstehen sey, und warum denn Jesus gerade sage, daß nur sie nicht verziehen werden könne. Die Scholastiker faßten zusammen, was vor ihnen darüber gesagt worden war, führten die verschiedenen Meinungen darüber an, beurtheilten ihre Gründe, zum Theil entscheiden sie selbst nicht

78) Dieser Begriff wird verschieden bestimmt s. Töllners theol. Unters. 1, 2, 214 ff. Michaelis von Sünde und Genugthuung §. 35. Schmids Mor. Phil. II. 72 f. 4. A.

darüber. Lombard führt an, daß einige behaupten, es sey die Hartnäckigkeit im Bösen, andere, die Verzweiflung an Gottes Güte und Gnade, noch andere, nur die bestimmte Sünde, deren sich die Pharisäer schuldig machten. Er bemerkt aber, daß, wenn man darunter die Hartnäckigkeit verstehe, sich noch frage, ob jede, oder bloß diejenige, welche beständig im Bösen beharre, und daß im ersten Falle die Sünde wider den h. Geist vergeben werde, wenn der Mensch sich bekehre, und daß alsdann Jesus nur so viel sagen wolle, sie werde schwer und selten vergeben [79]. Er selbst erklärt sich nicht bestimmt darüber. Duns erfordert zu dieser Sünde: 1) daß sie aus Bosheit und Vorsatz entspringe, 2) daß sie wider ein Gebot der ersten Tafel streite, weil sie alsdann vom höchsten Wesen und Zwecke abwende, 3) daß sie der Bekehrung gerade entgegengesetzt, also beharrliche Hartnäckigkeit, Verzweiflung und Vorsatz sich nicht zu bessern sey [80]. Ohne Zweifel wollte Jesus die eingewurzelte, hartnäckige böse Gesinnung, aus welcher die Beschuldigung der Pharisäer herfloß, und wobei sie noch logen und wider besser Wissen und Gewissen sprachen, für unverzeihlich oder für höchst schwer und strafbar (vergl. Math. 19, 23-26.) ausgeben.

Johannes 1. Br. 5, 16 ff. sagt: wenn ein Bruder eine Sünde zum Tode begangen habe, so

---

79) Sent. L. II. dist. 43.

80) Quest. L. II. dist. 43.

soll man nicht für ihn beten. Was er darunter verstanden habe, läßt sich durchaus nicht mehr mit Gewißheit bestimmen. Aus dieser Stelle ist übrigens vorzüglich die Eintheilung in tödtliche und verzeihliche Sünden geflossen, welche so viele Untersuchungen, Streitigkeiten, Irrthümer und Mißbräuche veranlaßt hat. Es wurde nicht nur herrschende Lehre, daß eine Todsünde diejenige sey, welche das Princip alles Guten im Menschen, die Gnade und die Liebe zu Gott zerstöre, ihn von Gott abwende und ewige Strafe verdiene, sondern man wollte auch diese Sünden bestimmt aufzählen; unter verzeihlichen Sünden verstand man hingegen diejenigen, welche solche Wirkungen nicht hervorbringen. Es war dabei auffallend, daß einzelne Sünden mit solchen Wirkungen verknüpft seyn, und daß diese von der Art der Sünde abhangen sollten. Thomas handelt diese Lehre doch noch mit ziemlich viel Weisheit ab; er sagt ausdrücklich, diese Eintheilung constituire keine Verschiedenheit der Art der Sünde, sondern der dabei zum Grunde liegenden moralischen Unordnung [81]), das Object könne zwar auch eine Sünde tödtlich machen, wenn nämlich der Wille sich auf etwas richte, was an sich der Liebe gegen Gott und den Nächsten zuwider sey, wie Blasphemie, Meineid, Mord; doch komme es vorzüglich auf die Disposition des Handelnden an und durch

---

81) Summa 2, 1, 72, 5. non constituit diversitatem speciei; differentia peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quae complet rationem peccati.

diese könne selbst eine der Gattung nach verzeihliche Sünde Todsünde werden [82]. Diejenigen, welche die herrschende katholische Theologie zu verbessern strebten, machten sich auch an diese Unterscheidung. Wiklef nennt Todsünde diejenige, welche ewiger göttlicher Strafen würdig mache, kennt aber nur Eine, welche ausdrücklich dafür in der h. Schrift erklärt sey, nämlich die Sünde wider den h. Geist; alle andere Sünden nennt er verzeihlich, bemerkt jedoch, daß uns die Sünden, welche die Gnade auslöschen, ihren Grenzen nach unbekannt seyen [83]. Gerson lehrte, jede Sünde sey nach der Strenge der Gerechtigkeit, ihrer Natur nach, tödtlich, sofern sie wider das ewige göttliche Gesetz streite, eine Abwendung von Gott, dem unveränderlichen Gute, und eine Hinwendung zu einem veränderlichen Gute sey, und eine ewige Strafe verdiene, wiewohl in der Intension der Strafe Grade seyn können, und jede Sünde werde nur durch die göttliche Barmherzigkeit verzeihlich. Uebrigens setzt er einen andern Unterschied zwischen tödtlichen und verzeihlichen Sünden fest. Ohne zu leugnen, daß es bei den Graden der Sünde auch auf die Wichtigkeit der übertretenen Gebote ankomme, setzt er den Unterschied am meisten in die Form der Sünde, und nennt eine tödtliche eine solche, welche mit reifer Ueberlegung, gewisser Kenntniß und ausdrücklicher Zustimmung geschehe, und dem Menschen das Leben der Gnade in seinem Gemüthe raube, eine

---

82) l. c. qu. 88. 89.

83) Dialog. p. 93. ed. Wirth.

verzeihliche aber die, welche nicht mit einer solchen Disposition geschehe, das Gemüth nur beflecke und der Befestigung desselben im Leben der Gnade nur widerstrebe. Und so entscheidet er dann, daß die angenommenen Arten von Todsünden bald tödtliche, bald verzeihliche seyn können [84]. Melanchthon verstand unter der Todsünde eine solche, welche ewige Strafen verdiene, erklärte alle Sünden der Unwiedergebornen für Todsünden, bei den Wiedergebornen nur diejenigen, welche wider das Gewissen und vorsätzlich seyen, hingegen solche, welche von ihnen mit innerem Widerstande gegen das Böse geschehen und auf welche die Reue folge, für verzeihlich [85]. Die Jesuiten forderten so viel zu einer Todsünde, daß selten eine begangen wurde und fast alle Sünden in die Reihe der verzeihlichen fielen [86].

Unter den Capitalsünden begriff man Hauptlaster, welche tödtlich seyen und zu einer Menge von Sünden antreiben [87]. Man wollte eigentlich damit die einzelnen Sünden und Laster auf gewisse Haupt-Quellen zurückführen. Da Paulus gesagt hatte, daß der Geitz die Wurzel alles Uebels sey, so bemühte man sich zu zeigen, wie er mit allen übrigen Sünden

84) De vit. spirituali animae — de duplici peccato veniali — de distinctione peccator. mort. et venial. — de differentia peccator. Opp. T. III. Dupin.

85) Loci 223 sqq. Opp. Vit. P. I.

86) Meine Gesch. der christl. Mor. 499 f.

87) In älteren Zeiten pflegte man Sünden und Laster nicht genau zu unterscheiden.

und Lastern zusammenhänge. Das Gleiche suchte man vom Uebermuthe oder Stolze zu zeigen. Darauf setzte man noch fünf andere Laster hinzu und es wurde herrschende Lehre in der Kirche, daß es sieben Capitallaster gebe, welche eben so viele Todsünden seyen, und dieß suchte man theils aus der h. Schrift, theils aus philosophischen Gründen darzuthun [88]). Die protestantischen Moraltheologen haben diesen Bestimmungen nicht so viel Wichtigkeit beigelegt und sie nach und nach verlassen.

Ueber das Ganze ist kurz so zu urtheilen. Eine einzelne Todsünde kann es nicht geben und es ist auch keine solche im N. T. angegeben. Wohl aber kann Eine Sünde, Ein großes Verbrechen, wenn es der Mensch einmal vollbracht hat, ihn vollends in das tiefste moralische Verderben stürzen und ihn zu noch mehreren oder zu allen fähig machen, ihn also um das innere moralische Leben bringen. Statt die Sünden in tödtliche und verzeihliche einzutheilen, ist es besser Grade der Schuld und Strafwürdigkeit derselben zu unterscheiden. Die Laster sind alle, so

---

88) Avaritia, superbia oder inanis gloria, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Die luxuria bezeichnet die Unzucht, die acedia ist die Verdrossenheit zum Guten, die Niedergeschlagenheit, Aengstlichkeit, der Mangel an Muth, Zutrauen, Hoffnung. Cassian. de instit. coenobior. u. collatt. patr. zählt acht Hauptlaster, indem er die tristitia noch von der acedia unterscheidet und handelt ausführlich von denselben. Lombard 2, 42. u. Thomas 2. 1, 84. behandeln die Sache mehr philosophisch.

lange sie fortdauern, wahre Todsünden. Capitallaster mag man eben so, wie Cardinaltugenden, unterscheiden. Allein es gibt noch etwas Höheres und Umfassenderes, als das, was man gewöhnlich darunter versteht, nähmlich gewisse Gattungen der Lasterhaftigkeit, gewisse unmoralische Denkungsarten und Zustände, aus welchen selbst die sogenannten Capitallaster entspringen können. Dahin gehört der Leichtsinn und die Unbeständigkeit, die Sicherheit und Rohigkeit Sir. 5, 4-6. Luc. 12, 10. 18, 10-14. 2. Petr. 2, 12-15. 3, 3 f., die Verhärtung oder moralische Hartnäckigkeit 2. Mos. 4, 21. 7, 3. 9, 16. Gesch. 28, 26 f. Math. 11, 31. Marc. 3, 22-30. Eph. 4, 18., die Selbstsucht [89]), die Falschheit und Unredlichkeit gegen sich selbst und andere [90]) Math. 15, 19. Marc. 7, 22. Joh. 8, 44. Gesch. 5, 3. Col. 3, 9., die Heuchelei Math. 6, 1-6. 7, 15-23. 23, 1-33. Marc. 12, 38-41. Luc. 18, 16. 18. 2. Tim. 3, 5.

§. 42.

Folgen der Sünde, Schuld, Zurechnung und Strafe.

Die Folgen der Sünde sind entweder nothwendig oder zufällig, gewöhnlich oder seltener mit

---

89 Buddeus theol. mor. 108 sqq. stellt die philautia parva als die Urquelle aller Sünden und Laster nach philos. und bibl. Gründen dar, und läßt zunächst aus derselben avaritiam, ambitionem und voluptatis cupiditatem als die drei vitia capitalia entspringen.

90) Kant. Relig. 37 f. Tugendl. 83. 86.

mit ihr verbunden. Sie beziehen sich entweder auf uns selbst oder andere oder beide zugleich. Sie sind nahe oder entfernt, sichtbar oder unsichtbar, angenehm oder unangenehm, allen Sünden gemeinschaftlich oder einigen eigenthümlich. Zu einer dieser Classen gehören immer nachgehende Folgen: Vermehrung der Fertigkeit im Sündigen, Schwächung der moralischen Kraft in uns [91]), neue Sünden, Unruhe des Gemüths, Verminderung oder Ruin eigenen und fremden zeitlichen Glücks, Schuld und Strafwürdigkeit. Die Zurechnung ist das Urtheil, daß jemand Urheber einer Sünde sey. Die Schuld hat auf dieselbige Art Grade, wie Sünde und Laster. Sie kann nicht von einer Person auf die andere übergetragen, auch kann die Schuld des einen unmöglich durch das Verdienst eines andern aufgehoben werden. Selbst die Strafe der Schuld kann in einem moralischen oder göttlichen Staate nicht übertragen werden. Die Folgen der Sünden, auch derjenigen, welche Uebertretungen unvollkommener Pflichten sind, können dem Menschen allerdings zugerechnet werden, wenn er sie wollte oder voraus sah oder voraus sehen oder auch nur wahrscheinlich finden konnte.

---

91) Die Scholastiker nannten die Verdunkelung des Lichts der Vernunft und der Gnade, welche durch die Sünden entsteht, maculae animae, s. z. B. THOM. Summa 2, 1, 88.

VI.

Von der Tugend und Besserung.

§. 43.

Begriff der Tugend und Besserung.

Das griechische αρετη (von αρω, αρεω) bezeichnet überhaupt die Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Fähigkeit einer Sache oder Person zu einer Bestimmung, einem Zwecke und demnach eine ihnen innwohnende Kraft, eben so wie das deutsche: Tugend, welches von taugen, tügen herkommt. Beide Wörter werden daher von leblosen Wesen, Pflanzen, Thieren, Menschen gebraucht, und haben im Besonderen eben so viele verschiedene Bedeutungen, als es verschiedene Tauglichkeiten und Kräfte geben kann. Die streng moralische Bedeutung ist die später entstandene. Das lateinische virtus, von vir, hatte ursprünglich eine beschränktere Bedeutung, es bezeichnete männliche Kraft und Tapferkeit; darauf wurde es weiter auf das Physische und Moralische überhaupt ausgedehnt. Der Begriff der Tugend im moralischen Sinne ist nach der Verschiedenheit der moralischen Principien auf verschiedene Weise näher bestimmt worden. Immer ist es einer der allgemeinsten moralischen Begriffe, der selbst die übrigen allgemeinen moralischen Begriffe, von welchen bisher geredet ist, in sich aufnimmt, und sie als wirksam und lebend in dem Gemüthe und in den Handlungen des Menschen dar-

stellt [92]). Die Tugend ist die Kraft und Stärke des menschlichen Gemüths in der Befolgung der moralischen Grundsätze und Gesetze, in der Erfüllung der Pflichten, in dem Handeln aus den reineren und und höheren Beweggründen, der Zustand der wahren inneren Freiheit. Sie hat es mit Gegnern zu thun, gegen welche sie sich als moralische Tapferkeit beweist, sie ist Oberherrschaft über die Sinnlichkeit, welche zwar an sich nicht böse ist, aber das Böse in dem Menschen bewirken würde, wenn sie selbst zur Oberherrschaft in ihm gelangte, sie ist gänzliche Entfernung der Leidenschaften, Zurückweisung und Ueberwindung der äußeren Reize zum Bösen. Sie besteht theils in tugendhaften Gesinnungen, d. h. in Vorstellungen, Ueberzeugungen und Gefühlen, welche den moralischen Grundsätzen gemäß, und zur Fertigkeit und Stimmung des Gemüths geworden sind, theils in Handlungen, zu welchen jene Gesinnungen antreiben und stärken. Sie wird erworben, aber die Natur hat die Anlage zu ihr geschenkt. Sie läßt sich ohne Kampf nicht denken, wenn dieser auch vorübergehend ist, so muß er doch vorhergegan-

92) Cic. Tusc. 4, 15. Pleraeque quaestiones, quae ad vitam moresque pertinent, a virtutis fonte ducuntur. — Virtus est affectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, et ipsa per se sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis, ex ea proficiscuntur honestae voluntates, sententiae, actiones, omnisque recta ratio, quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.

gen seyn, und wenn auch die Gegner besiegt sind, so ist doch für den Tugendhaften die Gefahr niemals gänzlich verschwunden, aufs neue von ihnen angefallen zu werden, und so muß er doch jederzeit zu einem neuen Kampfe bereit stehen. Tugend ist also nicht vollendete Heiligkeit. Bei dem Begriffe der Besserung denkt man sich die Tugend in ihrem Entstehen und Fortschreiten; übrigens bezeichnet sie nicht bloß das Verbessern dessen, was die Natur in uns gemacht hat, sondern auch Bekämpfung und Ausrottung des Bösen, was wir uns durch eigene Schuld zugezogen haben, und Hervorbringung eines Neuen in unserer Natur vermöge der Kraft der Freiheit.

§. 44.

Sätze über die Natur und Eigenschaften der Tugend.

1) Die Tugend ist etwas Zusammengesetztes und Vielseitiges, sowohl in der Gesinnung als in der That, und es gibt insofern viele Tugenden, und doch liegt in ihr zugleich Einheit und Harmonie und es gibt nur Eine Tugend, sofern die tugendhafte Gesinnung nur Ein auf das Gute gerichteter Actus des Gemüths, nur Ein fester Entschluß, alles Gute zu thun, ist. Die verschiedenen Erklärungen der Tugend, welche man bei den Moralisten antrifft, stehen meistentheils mit einander nicht im Widerspruche, sondern drücken nur verschiedene Seiten und Grade der Tugend aus. Wenn man, wie gewöhnlich, Grade der Tugend in Handlungen annimmt, so muß man sie auch in der Gesinnung an-

nehmen, es folgt aber daraus nicht, daß die Tugend mit dem Laster verwandt sey, und auch in einem geringeren Grade des Lasters bestehen könne: denn die Abwesenheit der Vollkommenheit ist noch nichts positiv Böses, und eine geringere moralische Kraft ist deswegen noch nicht das Gegentheil von sich selbst. Der Tugendhafte kann noch mehr oder minder Fehler an sich haben und Sünden begehen, aber er wird sie mit Mißfallen an sich bemerken, von ihnen befreit zu werden streben und alles Gute wollen. Gar keine Grade in der Tugend anzunehmen, widerstrebt ihrer fortschreitenden Natur und ist der Tugend selbst schädlich [93]). Die Erklärung des Aristoteles, welche von so vielen angenommen und vertheidiget worden ist, daß die Tugend der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Lastern sey, ergründet die Natur und das Wesen der Tugend überhaupt nicht, hebt wirklich den wesentlichen Unterschied zwischen ihr und dem Laster auf, kann höchstens auf die Mäßigung der Triebe, Neigungen und Affecten gehen, hat von ihm nicht durch alle Tugenden hindurch geführt werden können, und ist von ihm selbst beschränkt worden, indem er zugibt, daß es Gesinnungen und Handlungen gebe,

---

93) Cic. Fin. 3, 14. 15. von den Stoikern: quamquam negent, nec virtutes nec vitia crescere, attamen utrumque eorum fundi quodammodo et quasi dilatari putant — aber 4, 9. eos, qui natura doctrinaque longe ad virtutem processissent, nisi eam plane consecuti essent, summe esse miseros neque inter eorum vitam et improbissimorum quicquam omnino interesse. —

welche kein zu viel oder zu wenig ausdrücken, und auf keinen Mittelweg hindeuten, welche also schlechthin böse seyen [94]). So kann man auch die Tugend nicht bloß eine lange Gewohnheit nennen: denn sie ist jederzeit etwas Ueberlegtes, Besonnenes, Gedankenvolles, mit klarem Bewußtseyn Verbundenes; eine Fertigkeit aber kann sie insofern heißen, als sie einen Grad erreichen kann, wo sie mit Leichtigkeit und ohne Kampf ausgeübt wird [95]).

2) Die Tugend ist ihrer Natur nach immer thätig und fortschreitend.

3) Sie bezieht sich auf den ganzen Menschen.

4) Sie ist wahre Kraft des Geistes und Gesundheit des Gemüths, so wie das Laster Schwäche und Krankheit desselben ist, sie ist nie Furchtsamkeit, Stumpfsinn, sie ist mit großen natürlichen Talenten eben so vereinbar, wie es auch das Laster mit ihnen ist, eine ganz träge und stumpfe Natur aber ist weder großer Tugenden noch großer Laster fähig [96]).

---

94) Ethic. Nic. I. 13. II, 16. vergl. Kant Tugendl. 43 f. Schleiermacher 219. 317 ff.

95) Plutarch. Opp. mor. I. 277 sqq. Reisk. Campe philos. Commentar über die Worte des Plutarch: die Tugend ist eine lange Gewohnheit. Berlin 1774. Kant Tugendl. 49 f. Reinhard Syst. II. 78 f. Hoffbauers Unters. über die wicht. Gegenstände der Mor. Phil. 266 ff.

96) Plato de republ. VI, 6. 14. Kant Tugendl. 51. Reinhard über die Ohnmacht des Lasters in den Predigtauszüg. 1795. Henrici philos. Gespräch: Fordern große Tugenden oder große Verbrechen mehr Geisteskraft? Lpz. 1795.

5) Sie kann zwar im theoretischen nicht aber im praktischen Sinne gelehrt oder durch Unterricht mitgetheilt werden.

6) In den Urtheilen: Nicht jede Besserung ist Tugend — Das ist nicht Tugend, sondern Schuldigkeit — Wer Eine Tugend hat, der hat sie alle — In jeder vollkommenen Handlung sind alle Tugenden wirksam [97]) — sind insgesammt Wahrheiten enthalten, welche zur Erläuterung der Natur der Tugend dienen.

§. 45.

Lehre der Bibel von der Tugend überhaupt.

Im A. T. findet man kein Wort, welches dem Begriffe der Tugend ganz entspräche. Uebrigens ist in den moralischen Büchern, und besonders den apokryphischen, allerdings zuweilen von einer Unterdrükkung böser Begierden und von einer kraftvollen Beherrschung und Bekämpfung der Affecten und Leidenschaften die Rede Sprüchw. 16, 32. 4, 23. 14, 29. Sir. 23, 4. 5, 2. 19, 1. und Weish. 4, 1. 5, 13. möchte *αρετη* doch einen philosophischen Sinn haben [98]). Im N. T. findet man dieß Wort 2. Petr. 1, 5. Phil. 4, 8. in moralischer Bedeutung, doch wird die Tugend, welche das Christenthum fordert, weit mehr mit anderen Namen bezeichnet. Sie ist ein Wandeln im Geiste, eine Gesinnung des Geists

97) Cic. Fin. 5, 23. Offic. 2, 10.

98) Die Vorstellungen des Philo von der Tugend s. Gesch. der Sittenlehre Jesu I. 508 ff.

im Gegensatze gegen die sinnliche und irrdische Denk= und Handlungsart Röm. 8, 1. 5. 6. Geist Gottes in uns, der uns antreibt und mit einer kindlichen Gesinnung gegen ihn erfüllt V. 11 - 16. und dessen Früchte alle gute Handlungen sind Gal. 5, 22. Sie ist Beobachtung des Gesetzes, welches im Reiche Gottes gilt Math. 6, 33. Streben nach Heiligkeit 1, Petr. 1, 15 f. Reinigung von den Flecken der Sünde und Heiligung 2. Kor. 7, 1. Befolgung der Gebote Gottes 1. Kor. 7, 19. 1. Joh. 3, 7. und Jesu Joh. 8, 51. 14, 23. Gal. 5, 6. Stärke des inneren Menschen Ephes. 3, 16. 2. Kor. 4, 16. Frömmigkeit, Gottseeligkeit 1. Tim. 4, 8. 6, 6. 11. der reine und unbefleckte Gottesdienst Jak. 1, 26 f. Leben zur Ehre Gottes 1. Kor. 6, 20. 10, 31. das Rechtthun Gesch. 10, 35.

Wenn schon aus diesen Benennungen die Natur der christlichen Tugend erhellt, so wird sie auch noch besonders beschrieben. Die christliche Tugend ist moralische Stärke im Kampfe mit Schwierigkeiten, Neigungen, Versuchungen zum Bösen, Aufopferungen Luc. 13, 24. 6, 32 - 36. 1. Joh. 2, 12 - 17. 5, 3-5. Math. 18, 8 f. nicht bloß Beobachtung äußerer Förmlichkeiten und Gebräuche, sondern Sache des Herzens Math. 15, 1 - 23. Luc. 11, 37 ff. Math. 23, 5-7. Joh. 4, 21 - 24., unermüdet thätig und sanft Gal. 6, 9. Jak. 3, 13 - 17. 4, 17. 2. Theſſ. 3, 13., stets fortschreitend und sich der moralischen Vollkommenheit nähernd Col. 1, 3 - 12. 28. 3, 10. Ephes. 4, 15. 23. 24. Phil. 1, 6. 9. 10. Math. 5, 48. 1. Petr. 1, 15. 2, 9. Marc. 10,

18., ein fröhlicher und bereitwilliger Gohorsam gegen Gottes Gesetz Röm. 12, 8. Eph. 6, 5 ff. 2. Kor. 8, 12. 1. Petr. 5, 2. 2. Kor. 9, 7., bezieht sich auf den ganzen Menschen, auf alle seine Kräfte, Lagen und Verhältnisse Math. 12, 33-37. Röm. 6, 12-14. 1. Thess. 5, 23. 1. Kor. 6, 20. 10, 31. 2. Br. 6, 4 ff. Col. 3, 17.

Besonders eigenthümlich ist der Lehre des N. T. von der Tugend das, daß sie die Tugend in die innigste Verbindung mit dem Glauben setzt. Es ist zwar auch von einem Glauben die Rede, welcher mit derselben in keiner Verbindung steht und ohne sie ist Jak. 2, 14-19. Sonst aber wird oft gelehrt, daß der Glaube zur wahren Tugend erfordert wird, und, wenn er rechter Art sey, sie auch jedesmal hervorbringe. Da bezeichnet Glaube 1) die Ueberzeugung, daß etwas erlaubt, gut und recht sey Röm. 14, 23. Tit. 1, 15. 2) daß ein Gott, eine Ewigkeit und künftige Vergeltung sey Ebr. 11. 3) Annahme der ganzen Lehre Jesu, zuweilen auch zugleich die Befolgung derselben Gesch. 2, 4. 6, 7. 13, 46. 2 Kor. 13, 5. Ephes. 2, 8. 3, 12. 4) Ueberzeugung von der persönlichen Würde Jesu Joh. 20, 31. 3, 36. 14, 4-7. 17, 3. 5) Glauben an den Tod Jesu oder die durch ihn geoffenbarte und zugesicherte Gnade Gottes gegen die sündige Menschheit Joh. 3, 14-18. 6, 47. Röm. 3, 21-31. Gal. 2, 16 20. Eph. 1, 7. Col. 1, 24. 1 Joh. 1, 2. In allen diesen Bedeutungen ist der Glaube entweder selbst schon etwas Sittliches oder die Sittlichkeit Beförderndes, und zwar nicht nur bei Juden, sondern bei den Menschen überhaupt. Auch im letzten Sinne ist der Glauben mit einer Liebe und

Dankbarkeit gegen Gott, mit einem Vertrauen zu ihm, mit einer Achtung gegen die moralischen Gesetze, deren Uebertretung aus reiner Gnade, jedoch nur unter der Bedingung des ächten Glaubens verziehen wird, und die zugleich in ihrer höchsten Herrlichkeit erscheinen, verknüpft, wodurch der Mensch zu allem Guten gestärkt wird. Uebrigens wird im N. T. allerdings auch deutlich genug gelehrt, daß auch ohne den historischen Glauben eine Gott wohlgefällige Tugend möglich sey. Math. 5, 3-12. Röm. 2, 11-16.

§. 29.

Vom tugendhaften Character.

Man hat es häufig nicht nur in der populären sondern auch in der wissenschaftlichen Moral für wesentlich gehalten, das Bild des tugendhaften Characters in seinen Hauptzügen darzustellen. In der Stoischen Moral ist die Idee des Weisen ganz unentbehrlich. In den Büchern des A. T. wird im Hiob das Bild des tugendhaften Mannes mit großer Kraft und Reinheit dargestellt [99]) und Ezechiel entwirft eine, wiewohl minder gelungene Schilderung. Trefflich ist die Schilderung des Philo [100]). Im N. T. wird Jesus als ein so heiliger und göttlicher Mensch dargestellt, daß er sich selbst über das, was wir Charakter nennen, erhebt; es wird aber auch oft vom Character des wahren Christen ein idealisches Bild entworfen 1 Joh. 3, 4-10. 5, 18 f. 1 Kor. 3, 16 f.

---

99) Gesch. d. Sittenl. Jesu. I. 284 ff.

100) a. O. 502. ff.

22 f. Röm. 8, 14-30. u. s. w. Im tugendhaften Character denkt man sich die Tugend als herrschend, lebendig, wirksam in dem Gemüthe und den Handlungen des Menschen, er ist nicht bloß das gute Herz, die natürliche Gutmüthigkeit, die moralische Empfindsamkeit und Schwärmerei, er wird mit Mühe erworben, und obgleich nicht vollkommen, enthält er doch in sich den lebendigen Keim eines ununterbrochenen Fortschreitens zur Vollkommenheit. Er ist stark und kraftvoll, frei und selbstständig, empfänglich, ruhig, einfach, heiter, nicht gebeugt und niedergeschlagen in Erfüllung der Pflicht, religiös aus reinem moralischen Bedürfnisse, einsichtsvoll in moralischen Dingen, gemäßigt, gerecht, wahrhaftig, treu, wohlwollend, die höchste Würde und das größte Gut, was der Mensch erreichen kann [101].

§. 47.

Tugenden, ihr Verhältniß und ihre Eintheilungen.

Eine Tugend ist die Stärke und Fertigkeit in der Befolgung einer bestimmten Gattung von Moralgesetzen, so wie eine tugendhafte Handlung die Ausübung einer Tugend ist. Mehrere Philosophen des Alterthums und der neueren Zeiten haben behauptet, die Tugend sey eine Einheit, man könne nicht von mehrern Tugenden, sondern nur von meh-

---

101) Unter den Vätern hat Clemens von Alexandrien das schönste und erhabenste Bild des tugendhaften Characters unter dem Namen des Gnostikers entworfen, Gesch. d. Sittenl. Jes. II. 209-221. Sonst vergl. man Gellerts mor. Vorl. II. 614 ff. Kant Anthropol. 268 ff. Platner Aph. II. 443 ff.

reren Gegenständen und Namen der Tugend reden [102]); man hat daher auch alle Eintheilungen der Tugend verworfen und behauptet, das durch sie nicht die Tugend selbst, sondern etwas anderes eingetheilt werde [103]). Man dachte dabei an die Tugend als innere Kraft und Gesinnung, welches freilich das Wesentlichste in diesem Begriffe ist. In dieser Kraft aber ist zwar eine Einheit der Harmonie der Bestrebungen, allein keine vollkommene Untheilbarkeit. Eben so wenig als Ein höchstes allumfassendes moralisches Princip angegeben werden kann, kann die Tugend als eine untheilbare Kraft, in welcher gar nichts zu unterscheiden wäre, gedacht werden. Die Tugend ist eine Kraft, nach den allgemeinen moralischen Grundsätzen zu handeln und theilt sich eben so, wie diese, ab. Da sie mit den Begriffen der Gesetze und Pflichten zusammenhängt und ohne sie gar nicht gedacht werden kann, so kann sie eben so eingetheilt werden, wie jene, wiewohl dies eben nicht gewöhnlich und dem Sprachgebrauche nicht durchaus gemäß ist. Die Tugend in Rücksicht auf die verschiedenen Triebe, Neigungen und Affecten, die sie zu regieren hat, auf die verschiedenen Zwecke und Gegenstände, welche sie haben kann, einzutheilen, ist nicht verwerflich, eben so wenig als

102) Plat. Protagor. Plutarch de virt. mor. init. schreibt diese Meinung dem Menedemus von Eretrium, dem Aristo von Chios, dem Zeno und Chrysipp zu. Die Lehre hing mit der andern zusammen, daß die tugendhaften Handlungen, wie die Laster, gleich seyen Cic. Parad 3.

103) Schleiermacher 221-230.

bei den gleichen Eintheilungen der Pflichten. Uebrigens ist in den gewöhnlichen Eintheilungen der Tugenden viel Unrichtiges und Dunkles. Die alte, vornämlich durch Aristoteles und die Scholastiker herschend gewordene Eintheilung in ethische oder moralische, ηθικας, in more positas, und in intellectuelle Tugenden αρετας της διανοιας, virtutes mentis[104]), scheint gar darauf zu leiten, daß die letzten keine Beziehung auf den Willen haben und keine Tugenden desselben seyen, und daß die ersten sich gar nicht auf die Seele beziehen, welches widersinnig ist. Doch so war es wohl nicht gemeint, sondern es sollten nur die Tugenden, welche sich auf die Entwickelung und Cultur des Geists beziehen, von denjenigen unterschieden werden, welche sich auf das praktische Leben, die sinnlichen Triebe und Neigungen beziehen. Allein es ist alsdann wiederum nicht begreiflich, warum zu den Cardinaltugenden ausdrücklich nur die moralischen und keine intellectuelle Tugenden gerechnet werden und doch auch unter jenen die φρονησις obenan steht. Mit den Cardinaltugenden wollten die Alten wahrscheinlich die obersten und umfassendsten Tugenden angeben, doch wichen sie in der Angabe wie in der Erklärung derselben, von einander ab. Am gewöhnlichsten ist die Bestimmung geworden, daß φρονησις prudentia, ανδρεια forti-

104) Aristot. Ethic. Nic. III. 13. Polit. VII. 1. Thom. Summa 2, 1, 57-60. Die Stoiker nannten auch Dialektik und Physik virtutes. Cic. fin. 3, 21 s. Stobaeus Eclog. eth. p. 171. Davis. ad Cic. Acad. 1, 2.

tudo, σωφροσυνη temperantia und δικαιοσύνη justitia die Cardinaltugenden ausmachen. Uebrigens werden diese Tugenden selbst wiederum verschieden von den Alten erklärt, mehr oder weniger ausgedehnt, und, wenn man auch in jedem Falle sie wirklich als **Haupttugenden** anerkennen muß, so lassen sich doch andere denken, welche auf denselbigen Rang Ansprnch machen können [105]). Die Alten haben auch oft gesagt, daß alle Tugenden gleich seyen, dieß ist wahr, sofern allen gewisse gemeinschaftliche Eigenschaften zukommen, allein dieß hindert nicht, daß einige umfassender und schwerer sind, als andere, und daß die Tugenden sich auf verschiedene Art äußern [106]).

---

105) S. überh. Wyttenbach ad Plutarch. de audiendis poetis T. I. p. 275. coll. Kraebsii not. p. 224. I. Thomasius de 4. virtt. Card. Lips. 1665. Fabricii Proleg. in Marini vitam Procli. Hamburg. 1700. Tiedemann Syst. der stoischen Philos. III. 117 ff. Tennemann Gesch. der Philos. II. 486-493. Garve Anmerk. zu Cic. von den Pflichten I. 60 ff. Dess. Eig. Betrr. 99-188. Platner Aph. II. 725 ff. Schleiermacher 230. 259 ff. 321 ff. Die Neuplatoniker nahmen noch mehrere Classen und Grade der Tugenden an, einige im Ganzen acht: physische, ethische, politische, reinigende, des gereinigten Gemüths, theurgische, göttliche s. Fabricius a. a. O. Platner erklärt Mäßigkeit, Wohlwollen, Stärke der Seele und Frömmigkeit für die Haupttugenden. Andere Bestimmungen s. bei Jakob philos. Sittenl. 303 f. Schmid Mor. Phil. 545 ff. Abicht philos. Tugendl. 208 ff. Salats Vers. ein. Mor. Phil.

106) Cic. Orator. 3, 52. Omnes virtutes sunt aequales et pares, sed tamen est species alia magis alia formosa.

§. 48.

Unterscheidungen und Eintheilungen der Tugenden nach der Bibel und den Moraltheologen.

Man findet schon im A. T. Spuren von Unterscheidungen der Cardinaltugenden. Sprüchw. 21, 21. sind es Gerechtigkeit und Wohwollen gegen die Menschen, und eben so bei den Propheten Jos. 12, 6. Amos 5, 14 f., im Buche Tobias hingegen Beten, Fasten, Almosen, Gerechtigkeit 12, 7-9., im Buche der Weisheit findet man die Platonisch-Stoische Eintheilung 8, 7 und eben so auch bei Philo [107]). Im Christenthum sind Liebe Gottes und des Nächsten Math. 22, 24-30., Mäßigung, Gerechtigkeit und Gottseeligkeit Tit. 2, 12. Cardinaltugenden. Ambrosius nahm die alte stoische Eintheilung auf, und erklärte sie im christlichen Sinne [108]) und wird auch für den ersten gehalten, der jene Tugenden cardinale nannte [109]). Augustinus führte die ganze Tugend auf Liebe zu Gott zurück, und betrachtete auch die Cardinaltugenden und überhaupt alle einzelne Tugenden nur als verschiedene Zweige und Aeußerungen jener Liebe, vermischte aber dabei Platonische Ideen mit biblischen [110]). So unterschieden die Väter bald auch besondere theologische und andere bloß aus der h.

107) Phil. Alleg. leg. I.
108) De offic. I. 24. V. 6.
109) In Luc. lib. 5.
110) Gesch. der Sittenl. Jes. III. 120-124.

Schrift bekannte Tugenden und tugendähnliche Kräfte [111]). Die Scholastiker faßten in ihrer Lehre von der Tugend alles dieß und was ihnen aus der Moraltheologie zu passen schien, systematisch zusammen, und setzten noch ihre eigenen Bestimmnngen hinzu. Sie handelten in der Moraltheologie von den intellectuellen, von den Cardinal- und allen einzelnen moralischen, von den theologischen Tugenden, von den Gaben des h. Geistes, den Seeligkeiten, den Früchten, den umsonst gegebenen Gnaden.

Die theologischen Tugenden sind nur aus der göttlichen Offenbarung bekannt, werden nur durch eine höhere göttliche Kraft eingeflößt und machen den Menschen der übernatürlichen Seeligkeit fähig und theilhaftig. Sie sind Glauben, wozu besonders auch die Rechtglaubigkeit gehört, Liebe, Hoffnung 1 Cor. 13. Sie sind Wirkungen der Gnade, welche selbst keine Tugend ist, sie machen auch alle übrigen Tu-

111) Theodoret. de haeret. fab. V, 10. Proklus, Bischof zu Constantinopel im 5. Jahrh. in dem Briefe an die Armenier, der sich in Joh. Heroldi haereseologia — Basil. 1556., mit der Uebersetzung Dionysius des Kleinen, findet, tadelt die Armenier, daß sie nur bei den vier Cardinaltugenden stehen bleiben, welche er übrigens nicht verwerfen wolle, daß sie als Christen nach heidnischer Weise auf der Erden kriechen und sich nicht zur Erhabenheit der christlichen Tugenden, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung erheben können. Jene 4 Tugenden sind auch nachher in die Ορθοδοξος ομολογια aufgenommen.

Tugenden erst zu wahren, Gott wohlgefälligen Tugenden.

Die Gaben des h. Geistes stehen Jes. 11, 2. 3. Weisheit, Verstand, Rath, Frömmigkeit, Stärke, Erkenntniß, Furcht Gottes [112]). Sie sind Fertigkeiten, welche den Menschen fähig machen, dem Antriebe und der Bewegung des h. Geistes zur Erreichung seines übernatürlichen Zwecks willig zu folgen, da hingegen die Tugenden Fertigkeiten sind, seiner Vernunft zu folgen.

Die Seeligkeiten finden sich Math. 5, 3-9. Sie sind von den Gaben und Tugenden nur wie Actus von Fertigkeiten verschieden.

Die Früchte des Geistes sind Gal. 5, 22. angezeigt. Sie sind gleichfalls Actus, welche durch die göttliche Kraft des Geistes vollbracht werden und unterscheiden sich von den Seeligkeiten nur dadurch, daß sie nicht wie diese immer vollkommene Werke sind, und daß sie nach dem fortschreitenden Wirken des Geistes in den Menschen angeführt werden.

Die umsonst gegebenen Gnaden, gratiae gratis datae, kommen 1 Cor. 12. vor: Kenntniß göttlicher Dinge oder προφητεια, Sprachengabe, Wundergabe.

Alle diese Kräfte ließen sie nicht als Tugenden gelten. Wie kamen sie aber dazu, sie als besondere Kräfte zu unterscheiden, sie in die Moraltheologie zu ziehen

112) Sieben Gaben brachten sie aus der Vulgata heraus, welche dasselbige Wort V. 2. durch pietas, V. 3. durch timor domini übersetzt.

und in derselben so ausführlich von ihnen zu reden? Sie fanden in der h. Schrift eine wahre, besondere, positive göttliche Offenbarung und suchten eben deswegen in derselben auch neue Offenbarungen über das höchste Gut und über die Kräfte und Mittel zu demselben zu gelangen. Sie fanden in gewissen dahin gehörigen Stellen keinen gemeinen und alltäglichen, sondern einen tieferen Sinn. Sie fanden in denselben eine gewisse Analogie mit den intellectuellen und ethischen Tugenden der Griechen und Römer, und zeigten daher auch, welchen dieser Tugenden die Seeligkeiten und Früchte correspondiren, doch so, daß sie sie keinesweges für einerlei mit denselben ausgaben, sondern diese immer als besondere vom h. Geiste mitgetheilte Kräfte und Actus betrachteten. Sie fanden selbst in der Zahl und Ordnung dieser Kräfte in de Bibel eine tiefe Bedeutung [113]).

Mit veränderten exegetischen und moralischen Ansichten verschwanden diese Lehren und Grundsätze nach und nach meistentheils aus den theologischen Moralsystemen. Schomer erkannte die theologischen Tugenden zwar an, aber er nahm sie in einem andern

113) Lomb. Sent 2, 27. 3, 25. 26-35. Thom. Summa 2, 1, 67-63. 68-70. Duns Scotus Comment. ad Lomb. l. c. wich doch in verschiedenen Puncten von dem Gewöhnlichen ab. Er lehrte: die Gaben, Seeligkeiten und Früchte seyen auch Tugenden, die moralischen Tugenden seyen auch ohne die Liebe und die übrigen theologischen Tugenden wahre Tugenden und der Mensch könne auch durch eigene Kräfte, ohne einen von Gott eingegossenen habitus Gott über alles lieben.

Sinne, als Pflichten der Dankbarkeit gegen Gott, so fern er sich durch Jesum bestimmter, als durch die Natur geoffenbart hat, den Glauben als Anerkennung seiner Wohlthaten, die Hoffnung als Erwartung des Besten von ihm, die Liebe als willige Ausübung seiner Gebote [114]). Buddeus erklärte, daß die theologischen Tugenden auch durch das Moralgesetz vorgeschrieben seyen, verwarf die Seeligkeiten und Kräfte als eine besondere Gattung von Tugenden, stellte selbst Frömmigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit als die christlichen Cardinaltugenden auf, und berief sich auf Tit. 2, 12. [115]).

§. 49.

Vom activen und contemplativen Leben und dem Stande der Vollkommenheit.

Aristoteles unterscheidet drei Hauptlebensarten, die angenehme, wo es bloß auf Vergnügen und Genuß angesehen ist, die contemplative, welche die Betrachtung und Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen zum Endzweck hat, und die bürgerliche, bei welcher der Mensch als Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft seine Pflichten erfüllt und das Mittelmaaß

---

114) Theol. mor. c. 7. §. 1.

115) Inst. theol. mor. 157 s. Diese Eintheilung hat auch Baumgarten und setzt aber auch noch die in natürliche, bürgerliche, christliche und übernatürliche Tugenden hinzu. Theol. Mor. 593 ff. Mosheim Sittenl. IV. §. 3. gibt Eifer für die Ehre Gottes, Liebe des Nächsten, Selbst- und Weltverleugnung für die christlichen Cardinaltugenden aus.

in allen Stücken beobachtet. Die erste verwirft er, weil sie des Menschen als eines vernünftigen Wesens unwürdig ist, die zweite erklärt er nur für negativ tugendhaft, sofern sie dem Menschen die Veranlassung entziehe, lasterhaft zu seyn, doch gesteht er, daß die theoretische Anschauung des Wahren und Guten auch mit einem lasterhaften Leben bestehen könne, nur die *ächtbürgerliche* ist ihm schlechthin tugendhaft. Uebrigens behauptet eben dieser Weltweise in demselbigen Buche anders[illegible] die vollkommenste Tugend und Glückseeligkeit beste[illegible] in der Thätigkeit des Verstandes, welcher selbst etwas Göttliches an sich habe, das Vergnügen, welches aus der Betrachtung entspringe, sey das reinste, dauerhafteste, edelste, selbstständigste; der Genuß dieser höchsten Glückseeligkeit erfordere *Muße* und *Ruhe*, und diese sey nur mit der contemplativen Lebensart verknüpft, ein solches geistiges Leben sey ein göttliches in Vergleichung mit dem gewöhnlichen Menschenleben, der Mensch solle dem Höchsten ihm, dem Geist, der Vernunft gemäß denken und leben. Doch hielt es Aristoteles zugleich für erforderlich, daß die äußeren Umstände diese Lebensart nicht stören, sondern begünstigen [116]. Diese beiden Stellen sind aber doch nach Unterscheidung eines zwiefachen Begriffs von Tugend vereinbar, und enthalten in sich die Keime einer tieferen Betrachtung.

Die drei Lebensarten schließen einander nicht gänzlich aus, es kann eine etwas von der andern an sich haben, aber ganz vertragen sie sich weder in der Ge-

---

116) Ethic. Nic. I, 13. X, 17.

sinnung noch in der That und immer ist die eine oder die andere vorherrschend. Die angenehme geht allein oder am meisten auf das Genießen, die active auf Thätigkeit in der und für die Gesellschaft, die contemplative auf das Forschen in uns selbst, auf Thätigkeit und Ausbildung der Geisteskräfte, auf das Zurückgehen in uns selbst. Die letzte erfordert Einsamkeit, Ruhe und Stille. Die Lebensarten des Gelehrten, des Philosophen, des Theologen, des Mönchs, des Mystikers, als solcher, drücken verschiedene Gattungen und Grade der contemplativen Lebensart aus. Im höheren Grade ist sie Erhebung zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, geistige Anschauung Gottes — im höchsten Grade zugleich das höchste sittliche und religiöse Leben — im echten Mönche und Mystiker. In der Idee des Mönchslebens liegt etwas Erhabenes. Der Mönch zieht sich von dem gewöhnlichen thätigen und bürgerlichen Leben, vom Weltlichen und Sinnlichen so viel möglich zurück, damit der Geist in ihm desto thätiger sey, damit er sich desto mehr mit Gott beschäftigen, alles in Beziehung auf Gott denken und thun könne. In der Contemplation fühlt er die höchste Seeligkeit und findet sich auch durch dieselbe zugleich mit Liebe und Kraft zu allem Guten erfüllt. Er überläßt aber die gewöhnlichen Pflichtübungen des gesellschaftlichen Lebens andern, thut in der Einsamkeit oder in seinem gleichgestimmten Kreise [117]) das Gute, was ihm ob-

117) Arist. l. c. ο δε σοφος και καθ' ἀυτον ων δυναται θεωρειν, και οσω αν σοφος ᾖ μαλ-

liegt und was er kann, nähert sich dem reinen geistigen Leben Gottes, welches mehr ein göttliches, als ein nur tugendhaftes Leben genannt zu werden verdient [118]). Von dieser Idee ist wenig realisirt

λον· βελτιον δ'ἰσως συνεργους εχων, αλλ' ὁμως αυταρκεςατος.

118) Die Alten stritten darüber, ob man Gott Tugenden und den Menschen göttliche Tugenden zuschreiben könne. Aristoteles Nic. 10, 8. wagt es nicht, Gott Tugenden zuzueignen, und setzt sein einiges εργον in der Contemplation. Origenes adv. Cels. L. 7. aber meint, die Tugenden Gottes und des Menschen seyen einerlei, zwar nicht dem Grade, aber dem Zwecke nach, nach welchem der Mensch strebt, welchen aber Gott stets besitzt und ausdrückt — höchste Vollkommenheit. Die Stoiker lehrten geradezu, daß die Tugend Gottes und des Menschen dieselbige sey, welche Lehre aber verschiedene Kirchenväter, Clemens Alex. Strom. VII., Theodoret Serm. 2. de fin. et jud. für gottlos erklären. Plotin L. 2. enn. 1. führt aus Plato an, daß wir Gott durch Tugend ähnlich zu werden suchen sollen, bemerkt aber zugleich, daß in Gott die Cardinaltugenden nicht wie in dem Menschen, daß übrigens in Gott erhabenere Muster und Ideen der Tugenden seyen. Macrobius L. 1. in Somn. Scip. c. 8. sagt: Si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente (divina) credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina, temperantia, quod in se perpetua intensione conversa est, fortitudo, quod semper idem est nec aliquando mutatur, iustitia quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur. Cic. fin. 5, 4. Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis (Aristoteli, Theophrasto etc.) placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita,

worden, aber es hat doch auch würdige, an Geist, Herz und Character große Mönche gegeben. Der ächte Mönch ist immer zugleich auch ächter Mystiker in dem schon anderswo bestimmten Sinne. Unter unzähligen Völkern ist die Idee des Mönchslebens klarer oder dunkler, reiner oder unreiner wirksam gewesen. Sie wird ihre Wirksamkeit nie ganz verlieren. Es gibt verschiedene Lebensarten, zu welchen die Menschheit bestimmt ist, und welche der einzelne Mensch nicht vereinigen kann. Es gibt Naturen, welche mehr zum zum contemplativen, andere, welche mehr zum activen Leben fähig und bestimmt sind. Man hat über den Vorzug beider Lebensarten gestritten, beide müssen und sollen seyn; freilich ist das thätige, bürgerliche tugendhafte Leben ohne Vergleichung schwerer und verdienstlicher, als das des trägen und rohen Mönchs und Mystikers und selbst des bloß theoretischen Contemplators [119]), aber der ächte Mönch und Mystiker lebt ein geistigeres, gottähnlicheres Leben, die Tugendübungen, die er andern überläßt, übertritt er nicht, er liebt in Gott den Inbegriff alles Guten, er übt das Gute mehr in sich, als außer sich und thut übrigens nur Gutes. Man hat das Mönchsleben vergleichungsweise den Stand der Vollkommenheit genannt. Uebrigens ist dieß Leben mit dem thätigen Leben bis zu einem gewissen Grade vereinbar, und die Geschichte lehrt in großen und glänzenden Beispielen, in welcher herrlichen, wohlthätigen und ge-

---

rerum, quae quia deorum vitae esset simillima, sapiente visa est dignissima.

119) Cic. offic. I. 43. 44.

meinnützigen Thätigkeit manche Mönche gelebt und wie sie bewiesen haben, daß die Contemplation oft auch den Geist für die Geschäfte des Lebens schärfe und gewandt mache. Der würdige evangelische Geistliche stellt die ächte Vereinigung des contemplativen und activen Lebens dar. Kaum braucht es noch bemerkt zu werden, daß mit dem Bisherigen die römischkatholischen Vorstellungen vom Mönchsstande nicht in ihrer ganzen Ausdehnung gerechtfertiget werden sollen [120]).

§. 50.

Von der Besserung überhaupt.

Sich bessern heißt überhaupt: vom Naturzustande in den Zustand der Sittlichkeit, oder vom Bösen zum Guten oder vom Guten zum Besseren übergehen und fortschreiten. Durch Besserung wird Tugend erworben und fortgesetzt. Das Subject der Besserung ist entweder der Mensch, wie er von Natur ist, oder ein solcher, bei welchem der Hang zum Bösen schon das Uebergewicht hat, oder ein Lasterhafter, oder ein solcher, der bereits den Anfang zur Besserung gemacht hat und in derselben schon fortgeschritten ist. Jeder Mensch bedarf in jedem Zeitpuncte seines Lebens noch Besserung. Die Besserung hat, ohngeachtet der gro=

120) Man vergl. hier die zum Theil sehr wahre und treffliche Lehre der Väter vom contemplativen, mönchischen und activen Leben in der Gesch. der Sittenl. Jes. II. 263. III. 89 f. 93. 147. 183-185. 189. 213-218. 238-240. 269. 296-298. und Thomas Summa 2, 2, 179-182. 184-189.

ßen Verschiedenheit der Subjecte, der Art wie sie zu Stande kommt, und des Gangs, den sie nimmt, doch bei allen Menschen gewisse gemeinschaftliche Eigenschaften; sie ist bei allen mit einem starken und kräftigen Entschlusse zur Uebung der Pflichten, mit einer Veränderung in Gesinnungen und Handlungen, wodurch das Natürliche veredelt und der Liebe zum Guten das Uebergewicht und die Oberherrschaft verschafft wird, verknüpft. Allerdings soll und kann der Mensch sich selbst bessern, die moralische Besserung kann ohne eigene freie Thätigkeit und Entschließung des Menschen gar nicht Statt finden, allein, daß dieser Entschluß gefaßt, ausgeführt und behauptet werde, dazu können andere Menschen und Umstände beitragen, und trägt Gott, der moralische Weltregente, ganz gewiß bei. Gewisse Kenntnisse und Einsichten werden nothwendig zur Besserung erfordert, und wer das Bedürfniß derselben empfindet, wird sich eben dadurch auch angetrieben und verpflichtet finden, sich die dazu erforderlichen Kenntnisse zu erwerben und sie stets zu erweitern, namentlich die Kenntniß der moralischen Wahrheiten, der Welt und Menschen, und die Selbstkenntniß [121]).

---

121) J. MASON Treatise on self-knowledge 1745. deutsch v. J. B. R. Lpz. 1765. Weishaupt über die Selbstkenntniß, ihre Hindernisse und Vortheile. Regensb. 1794.

§. 51.

Von der Besserung und Wiedergeburt des bösen und lasterhaften Menschen.

1. Auch der böse und lasterhafte Mensch kann sich noch bessern: denn er besitzt noch ein Vermögen der Freiheit, die Anlagen seiner Natur, die er zum Bösen angewandt hat, kann er auch zum Guten anwenden, und, obgleich Laster und Tugend in Ansehung des Willens und der Grundsätze sich strenge entgegengesetzt sind, so können doch die materiellen Thätigkeiten und Veränderungen, welche gewisse Laster hervorbringen, die veranlassenden und mitwirkenden Ursachen gewisser Tugenden werden [122].

2. Der böse und lasterhafte Mensch kann sich nicht allein selbst bessern. Die mit dem Laster verbundene Schwäche, der Leichtsinn, die Sicherheit, die Rohigkeit, die Gefühllosigkeit für das Gute, die sinnlichen Genüsse, die Macht der Leidenschaften und der Gewohnheit haben die Kraft zur Besserung zwar in ihm nicht erdrückt, aber doch unterdrückt und ermattet. Allein eine Menge von Umständen, Begebenheiten, Schicksalen umgibt den Menschen, welche Eindrücke und Erschütterungen bei ihm hervorbringen, die ihn auf sein Inneres zurückwerfen, ihm seinen wahren Zustand offenbaren, und die Kraft zur Besserung wecken und stärken. Von selbst wird er sich alsdann zu dem höchsten Wesen wenden, und im Glauben und Vertrauen zu ihm und seiner Gnade neue Stärke finden.

---

122) H. G. Tzschirner über die Verwandtschaft der Tugenden und Laster. Lpz. 1809.

3. Er muß seine Sünden und Laster als solche redlich anerkennen.

4. Er muß sie bereuen. Die ächte Reue ist Traurigkeit und Schmerz über begangene Sünden, verbunden mit dem Wunsche, sie nicht gethan zu haben und den Grund des Bösen in sich zu vertilgen, mit Haß gegen das Böse selbst, mit einem festen Vorsatze der Besserung, mit Zutrauen zu uns selbst und zu Gott. So ist sie der Einrichtung unserer Natur angemessen, unserer Bestimmung gemäß, kein Zeitverlust und keine Thorheit.

5) Die Besserung des unsittlichen Menschen kann in ihrem Ursprunge nur als eine schnelle im Gemüthe des Menschen vorgehende Revolution, als eine rasche Umkehrung, als ein Actus der Willensfreiheit und in ihrem Fortschreiten als eine immer weitere Ausdehnung dieser neuen Energie des guten Willens, als durchgreifend und dauerhaft gedacht werden.

Die Bibel redet fast durchaus von solchen bösen und lasterhaften Menschen, wenn sie von der Besserung redet. Schon im A. T. finden sich hierüber sehr reine Vorstellungen Ps. 51. 32, 1-9. Sprüchw. 16, 6. 28, 13. Joel 1, 13 f. vergl. 2, 12 f. Am. 5, 21-24. 14, 15. Jes. 1, 10-18. Jer. 7, 3-11. 18, 7-11. Klagl. 3, 40 f. Ezech. 3, 18-21. 18, 30 f. 11, 17-19. 20, 40 f. 36, 24 ff. Mich. 6, 6-8. Jes. 56, 6 f. Das N. T. beschreibt diese Veränderung, welche mit dem bösen Menschen vorgehen soll, als so durchgreifend und mächtig, daß der Name der Besserung für sie nicht mehr hinreichend ist. Es nennt sie eine neue Ge-

burt Joh. 3, 1 ff. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 23., eine Umwandlung, eine neue Schöpfung, eine Erneuerung Ephes. 2, 10. 4, 20-24. Col. 3, 9-12. Gal. 6, 15 f. Röm. 12, 2. 6, 5., ein Sterben für die Sünde und ein Auferstehen für die Tugend Röm. 6, 4 ff. 1. Petr. 2, 24., ein Umkehren vom falschen Wege auf den rechten Gesch. 26, 28. Heiligung Röm. 6, 19. 1. Petr. 1, 2. 1. Thess. 4, 3. Dabei dringt es auf Berichtigung der moralischen Einsichten und auf Wegräumung der Irrthümer, welche der Sittlichkeit im Wege stehen Col. 1, 9-11. Röm. 13, 11-14. Eph. 4, 17-21. 1 Petr. 1, 14. Und wenn auch diese Ausdrücke und Lehren des N. T. meist auf damalige Juden und Heiden Beziehung haben, so finden sie doch auch bei andern Menschen ihre Anwendung. Das N. T. fordert auch, daß der Mensch seine Fehler redlich anerkennen, sie sich selbst gestehen, sie nicht vor sich entschuldigen, sie nicht für unbedeutend halten, sie sich nicht verbergen müsse, wenn er aus einem bösen Menschen ein guter werden soll Luc. 15, 17-21. 18, 13. 23, 40 f. Joh. 9, 39-41. 1. Joh. 1, 8. 10. 3, 19 f. Ein Bekenntniß derselben wird in der Bibel überhaupt nicht als nothwendig zur Besserung gefordert, wenn es nicht etwa aus andern Gründen Pflicht wäre, wiewohl als sehr natürlich erkannt wird, daß aufrichtige Anerkennung unserer Sünden und Entschluß zur Sinnesänderung leicht in ein lautes und offenes Geständniß der Sünden ausbreche Sprüchw. 28, 13. 1. Joh. 1, 8-10. Auch eine ächte moralische Reue wird im N. T. nicht sowohl gefordert, als vielmehr als etwas Natürliches und bei

der wahren Sinnesänderung von selbst Erfolgendes beschrieben 2. Kor. 7, 8-11. Luc. 7, 38. 15, 18 f. 18, 13. 23, 42. 15, 6. 9. 22 f. 32. Daß endlich ohne Gott und ohne Glauben an seine Gnade, die sich in unendlicher Fülle durch Jesum geoffenbart hat, keine wahre Besserung und Wiedergeburt möglich sey, wird so oft, deutlich und nachdrücklich gelehrt, daß es kaum der Anführung besonderer Stellen bedarf Ephes. 1, 17-19. 2. Theß. 2, 16 f. Tit. 2, 11-14. 3, 4-7. 2. Petr. 1, 3-7. 1. Kor. 3, 6. Eph. 3, 16. Röm. 15, 13. 3, 25. 1. Joh. 1, 2. Der biblischen Lehre von der Besserung und Wiedergeburt kann nichts in der Moral des Alterthums an die Seite gesetzt werden [223].

§. 52.

Von der frühen und späten Besserung und dem moralischen Rückfalle.

Der Mensch ist bestimmt, sich eben so bald zu bessern, als seine moralischen Kräfte sich entwickeln, und nur alsdann erfüllt er seine Bestimmung, wenn er sich schon in der frühen Jugend bessert. Die frühe Besserung ist in der Regel sicherer, vollkommener, dauerhafter, freiwilliger, beglückender für das ganze Leben,

---

223) Cramer asc. Betr. über die rechte Erkenntniß und Bereuung der Sünden und ihre heilsamen Wirkungen. Hamb. und Kiel 1787. Töllners Theol. Unters. 1, 2. 3. Ebend. verm. Auff. 2, 2. Pistorius Anmerk. zu Hartley Betr. über den Menschen 1. 216 ff. Gedanken über die wahre Bekehrung. Nürnb. 1797. Knapp Comment. in colloquium Christi cum Nicodemo de natura et usu disciplinae suae Ioh. 3, 1-21. Hal. 1794.

als die späte, aber auch sie kann wieder in Sünde und Laster zurückgehen und von der spätern übertroffen werden. Pred. 11, 9. 12, 1. Jer. 13, 23. Klagl. 3, 27-33. Sir. 6, 18. 18, 22. Math. 21, 28-32. Luc. 7, 37-50. 15, 17. 23, 39-43. Ebr. 12, 15-17. 6, 4-8. Die Besserung und Bekehrung kurz vor dem Tode erregt zwar in Ansehung ihrer Beweggründe und ihrer Gründlichkeit Verdacht wider sich und kann sich nicht mehr hinreichend in Thaten beweisen, aber eine rasche Umkehrung im Gemüthe des Menschen ist doch auch in der Nähe des Todes noch möglich, und wir sollen auch hierin nicht richten, sondern Gott das Gericht überlassen, und übrigens ja diese Möglichkeit auf keine Weise zum Nachtheile der hohen Wichtigkeit und Vorzüglichkeit früher Besserung mißbrauchen. Wenn der Mensch, der gebessert ist, oder sich zu bessern anfing, wieder in seinen alten ungebesserten Zustand oder ins Laster versinkt, so entsteht der moralische **Rückfall**, welcher besonders dadurch entsteht, wenn er sich zu sicher glaubt, seine Tugend großen Gefahren aussetzt, nicht stets im Guten weiter fortzuschreiten strebt, und wenn die Tugend mit großen und mannichfaltigen Schwierigkeiten zu kämpfen hat [124].

---

124) **Töllner** Theol. Unters. I. 2, 43 ff. **Rösselt** vom Werthe der Moral und der späten Besserung. Halle 1777. Hegelmeier de sera poenitentia. Tub. 1780. **Steinbart**: Was für einen Werth kann man nach der Schrift und Vernunft den schnellen Bekehrungen, besonders auf Sterbebetten, zueignen? und was ist rathsam, öffentlich

§. 53.

Verdienst und Unschuld.

Nicht alles Verdienst ist moralisch, aber jedes kann zugleich moralisch seyn. Das moralische Verdienst ist die Erhöhung unsers persönlichen Werths durch Erfüllung der Pflichten und Uebung der Tugenden aus ächten moralischen Beweggründen. Es gibt uns eine Würdigkeit, glückseelig zu seyn und eine vernünftige Erwartung der Belohnung von einem göttlichen Richter, der es allein schätzen kann, aber keinen vollkommenen Rechtsanspruch darauf, und es ist nicht mehr wahres moralisches Verdienst, wenn es nur aus Lohnsucht erworben werden will Luc. 17, 10. Röm. 3, 23 ff. Math. 19, 16 ff. 1. Kor. 9, 16. Es ist unter allen Verdiensten das einige wahre bleibende Verdienst, das jeder erwerben soll und kann, und das keinem entrissen werden kann. Jeder kann es nur durch sich selbst erwerben, es kann nicht von dem einen auf den andern übergetragen werden, aber Gott hilft es erwerben [125]). Auch die natürliche moralische

---

darüber zu lehren? Berlin 1770. Reinhard vom Werthe der Kleinigkeiten in der Moral §. 15. Kant Relig. 105. 2. A. Schuderoff über augenblickliche Besserung und späte Buße in Homilet. krit. Blättern. 7. Heft. Abels Erläuterung wichtiger Gegenst. aus der philos. und christl. Mor. besonders der Ascetik durch Beobacht. aus der Seelenlehre. Tüb. 1790. 3. Abhandl.

125) Abt vom Verdienste. 1-3. Aufl. Berlin 1765-72. 4. A. 1790. Dalberg von der Bestimmung des mor. Werths. Erf. 1781. Mösers patriot. Phantas. I. 109 ff.

Unschuld ist nicht ohne Verdienst, wenn sie bewahrt und ohne Kampf mit dem Laster zur Tugend ausgebildet wird. Dieß ist mehr als die Besserung und Bekehrung nach zugezogener Schuld, die immer in der Erinnerung auf der Seele haftet und den Menschen auf der Bahn seiner moralischen Vervollkommnung aufgehalten hat.

§. 54.

Folgen und Belohnungen der Tugend.

Die Folgen der Tugend in dieser Welt sind angenehm oder unangenehm, innerlich oder äußerlich, physisch oder moralisch, zufällig, gewöhnlich oder nothwendig, nahe oder entfernt. Die Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe, ein Gefühl, welches sich von allen anderen unterscheidet, ist eine von der Natur bezweckte und bestimmte Folge jeder Tugend, welche jedesmal eintritt, wenn nicht ein außerordentliches Hinderniß dazwischen tritt; es ist das belohnendste aller Gefühle, welches den Besitz und Genuß aller übrigen Güter und Freudeu versüßt und alle Leiden erleichtert. So sehr die Tugend oft das Mittel ist, unser weltliches Glück zu gründen, so ist sie doch oft nicht nur mit weltlichem Unglücke verknüpft, sondern auch die Ursache desselben. Selbst für andere ist unsere Tugend nicht immer nützlich, sondern selbst zuweilen schädlich. Im A. T. herrscht durchaus der Gedanke, daß der Tugendhafte in dieser Welt immer glücklich, der Lasterhafte stets unglücklich sey, nur im Psalmbuche, im Prediger, im Hiob, auch hie und da in den Propheten wird dieser Glaube theils eingeschränkt, theils bezweifelt,

felt, theils aufgehoben. Die Lehre Jesu hat ihn berichtiget.

VII.

Von den Gütern und dem höchsten Gute.

---

§. 55.

Vom Gute überhaupt und der Geschichte dieses Begriffs.

Die Griechen und Römer haben die Moral vornehmlich als Lehre von den Gütern und dem höchsten Gute behandelt. Dieß war bei ihnen der allgemeinste und herrschendste moralische Begriff. Allein sie stellten mit demselben die verschiedensten Versuche an und bestimmten ihn auf mancherlei Art. Bald sollte nur Ein Gut, bald sollten mehrere seyn. Die das Letzte annahmen, bestimmten den Rang, die Zahl, die Eintheilung der Güter verschieden. Einige nahmen nur Güter und Uebel, andere neben denselben auch gleichgültige Dinge an, welche weder Güter noch Uebel seyen. Wenn die Stoiker nur die Tugend für ein Gut, nur das Laster für ein Uebel, alle übrigen Dinge aber für gleichgültig erklärten, so war ihre Meinung nicht, daß diese durchaus und in jeder Rücksicht gleichgültig, sondern nur, daß sie moralisch gleichgültig, daß sie keine Producte der Freiheit seyen, nicht, daß sie keinen relativen, sondern nur, daß sie keinen absoluten Werth haben, nicht, daß sie keinen Einfluß auf die sinnliche Natur haben, sondern nur, daß sie

an sich keine Gegenstände der Billigung oder Verwerfung der Vernunft seyen, und daß sie die moralische Glückseeligkeit gar nicht bewirken können, nicht, daß sie keine Gegenstände und materielle Stoffe des moralischen Handelns, sondern nur, daß sie nicht die Bestimmungsgründe desselben seyen, und daß überhaupt das wahre Gut oder Uebel niemals im Materiellen, sondern nur in dem Formellen der Handlung liege [126]). Auch unter den christlichen Moralisten behauptete dieser Begriff lange sein Ansehen, Mehrere Kirchenväter untersuchten sehr sorgfältig theils nach philosophischen, theils nach biblischen Gründen, was ein Gut oder ein Uebel und das höchste Gut sey [127]). Die Scholastiker fingen, wie Aristoteles, die Abhandlung der Moral gewöhnlich mit der Lehre vom höchsten Gute an. Nach und nach aber geschah es, daß dieser Begriff in der Ethik, und zwar sowohl in der philosophischen als theologischen seinen hohen Rang verlor und besonders dem Pflichtbegriffe weichen mußte. Unstreitig ist er ein sehr wesentlicher ethischer Begriff, welcher in der Moral nicht nur nicht vorübergegangen werden darf, sondern eine der obersten Stellen verdient [128]). Aber die Bestimmung desselben ist sehr schwierig. Es haben sich auch manche, die viel vom höchsten Gute redeten, nicht darum bekümmert, zu

---

126) S. unter mehreren Cic. Fin. IV. und Schmid Adiaph. 563 ff.

127) Clemens von Alexandrien, Origenes, Hieronymus Gesch. der Sittenl. Jesu. II. 183 ff. 264 ft III. 87.

128) vergl. Schleiermacher 231 ff. 438 ff.

bestimmen, was denn ein Gut überhaupt sey, und diejenigen, welche es zu bestimmeu suchten, sind bis auf den heutigen Tag von einander abgewichen [129].

Ein Gut für den Menschen ist Alles, was

1) dem Wesen seiner Natur gemäß, nicht zerstörend, sondern erhaltend und erhöhend für dieselbe ist. Die wesentlichen Theile, Eigenschaften und Kräfte der menschlichen Natur selbst werden nicht Güter genannt, sondern nur solche Dinge, welche diese Kräfte erhalten, stärken, ausbilden. Doch pflegt man diese Kräfte Güter zu nennen, wenn ein Mensch sie in höherem Grade besitzt, als viele andere und als der menschlichen Natur wesentlich ist.

2) — was er seiner Bestimmung Gemäßes antrifft, zur Erreichung derselben dient und als Mittel dazu gebraucht werden kann.

3) — was er seiner Natur und Bestimmung Gemäßes in sich bewirkt und bildet.

4 — was er seiner Natur und Bestimmung Gemäßes außer sich bewirkt, bildet, sich zu

---

129) s. noch Platner Aph. II. 31 f., wo das Gut bloß für den Trieb und die Empfindung, für die Vernunft aber das Vollkommene da ist. Schleiermacher 242 ff. 440., wo das Wesentliche in diesem Begriffe der Begriff des Werks und der Darstellung ist, welche aus der Gesinnung hervorgegangen, auch wieder die Gesinnung erweckt, indem sie sie verkündiget, und welche sittlich hervorgebracht, auch wieder die Kraft hat, in einer andern Reihe sittlicher Thätigkeiten mitzuwirken.

eigen macht und wiederum zur Erreichung moralischer Zwecke gebrauchen kann [130]).

§. 56.
Eintheilungen der Güter.

1) Güter in und an und außer uns,
2) der Seele und des Körpers,
3) solche, welche mehr oder weniger oder gar nicht in unserer Gewalt stehen,
4) gemeinschaftliche und individuelle,
5) relative und absolute,
6) mehr oder weniger dauerhafte,
7) umfassendere oder beschränktere.

§. 57.
Vom höchsten Gute des Menschen.

Aristoteles und viele andere bestimmten den Begriff des höchsten Guts so, daß es dasjenige sey, was wir um sein selbst willen und in Beziehung auf welches wir alles übrige begehren [131]). Jener Weltweise sagte aber dabei ausdrücklich, daß es keine Idee des

---

130) Bei Cic. Fin. 4, 26. heißt es überhaupt: Quid ait Aristoteles reliquique Platonis alumni? se omnia quae secundum naturam sunt, bona appellare, quae autem contra, mala.

131) Ethic. Nic. I, 1. Cic. de fin. 1, 4. 42. Summum bonum est quod ipsum ad nullam aliam rem, ad id autem res referuntur omnes. De legg. 1, 52. Bonorum finis, ad quem referuntur et cuius causa facienda sunt omnia. Cic. fin. 5, 6-8. führt alle verschiedene mögliche und wirkliche Meinungen vom höchsten Gute an.

höchsten Guts geben könne, indem die Güter, welche unter demselben stehen und sich auf dasselbe beziehen, theils Substanzen, theils Qualitäten, theils Verhältnisse seyen, und es daher keine gemeinschaftliche Idee von denselben geben könne. Man könnte das höchste Gut auch so erklären, daß es überhaupt den Vorzug vor allen verdiene, sofern es am meisten von uns selbst abhänge, absolut, das dauerhafteste und umfassendste sey. Es wäre möglich, daß das höchste Gut nicht einfach, sondern zusammengesetzt wäre, daß etwa mehrere Güter zugleich die obersten für den Menschen wären, daß sie selbst in einem Zusammenhange ständen, und unter dem gemeinschaftlichen Begriffe und Namen des höchsten Guts zusammengefaßt werden könnten. Die Einrichtung der menschlichen Natur macht dieß selbst wahrscheinlich. Auf diesen hohen Rang können nur Tugend und Glückseeligkeit Anspruch machen.

1) Die Tugend ist das einzige absolute, in der eigenen Macht des Menschen stehende, seinen persönlichen Werth erhöhende, sich auf den ganzen Menschen beziehende, und insofern das höchste Gut.

2) Die Glückseeligkeit ist das höchste Gut, sofern sie das höhere ist, wozu selbst die Tugend leitet, finis bonorum, finis ultimus. Der Begriff der Glückseeligkeit bezeichnet nicht jede, sondern nur höhere, reinere, sicherere, stärkendere Freuden. Die Alten haben fast einstimmig die *ευδαιμονια* für das höchste Gut ausgegeben, nur mit dem Unterschiede, daß einige dieselbe an sich

andere als Folge und Wirkung von etwas Anderem und zwar von etwas Moralischem dafür ausgaben, daß einige die Glückseeligkeit selbst in diesem, andere in jenem bestehen ließen.

3) **Tugend und Glückseeligkeit in Verbindung mit einander** sind das vollständige höchste Gut des Menschen. So meinten es die meisten Alten, namentlich **Sokrates** [132]), **Aristoteles**, welcher die Eudämonie in vernünftige Thätigkeit setzte [133]); selbst die **Stoiker**, welche außer der Tugend kein Gut gelten lassen, schlossen in dieselbige die Glückseeligkeit ein [134]).

§. 58.

Von dem objectiven und absoluten höchsten Gute.

Hier kann nur **Gott** genannt werden, denn 1) in ihm ist die unendliche Heiligkeit und Seeligkeit realisirt, er ist sie selbst, indem unser höchstes Gut nur Tugend und Glückseeligkeit, also mangelhaft, beschränkt und abhängig ist; 2) er ist auch für uns das höchste objective Gut, der höchste Gegenstand der Betrachtung, der Verehrung, der Liebe, des Nachstrebens; ja er ist, unbeschadet unserer Freiheit, die Urquelle unsers subjectiven höchsten Guts, und nur durch den Glauben an ihn und an ein besseres Leben können wir einsehen, wie wir unser höchstes Gut in einem vollkom-

---

132) Xenoph. Mem. 4, 2, 34. 3, 9, 14.

133) Ethic. Nic. I, 1-12. X.

134) Cic. fin. 3, 14. Stob. ethic. 138. 154. Heeren. Diog. VII, 88.

meneren und dieses Namens würdigeren Sinne erreichen können, und wie unsere Tugend und Glückseeligkeit in eine vollkommenere Harmonie kommen soll. Man hat daher mit Recht oft Gott selbst das höchste objective, und das ewige seelige Leben, das höchste subjective Gut des Menschen genannt [135].

§. 59.

Biblische Lehre vom höchsten Gute.

Die geistigen, himmlischen, ewigen Schätze, welche das Christenthum die Menschen sammeln lehrt, sind

---

135) Clemens von Alexandrien lehrte, das höchste Gut des Menschen sey die Aehnlichkeit mit Gott und zwar Heiligkeit und Seeligkeit, oder ewige Ruhe in Gott und der Anfang der Ewigkeit sey unser Endzweck. Eben so dachte Origenes, welcher nur ausdrücklich eine gänzliche Reinigung von den Flecken des Bösen und Entfesselung vom Körper im andern Leben hinzusetzt. Lactanz nennt die seelige Unsterblichkeit als das höchste Gut, und sofern die Religion zu derselben leitet, gesteht er auch ihr diesen Namen zu. Augustin kennt kein anderes objectives höchstes Gut als die unwandelbare absolute Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit und kein anderes subjectives als das Anschauen und Genießen desselben oder das ewige und seelige Leben. Chrysostomus legt diesen Namen der Liebe zu Gott bei s. Gesch. der Sittenl. Jesu II. 187. 267. III. 11. 124-126. 237. Die Scholastiker haben diese Lehre zuerst ausführlicher, vielseitiger und systematischer abgehandelt, besonders Thomas 2, 1, 1-5., welcher Aristotelische, christliche und Augustinische Ideen combinirt. — Kants Lehre s. Krit. der reinen Vern. 595 ff., der prakt. Vern. 198 ff., der Urtheilskr. 383 ff.

das höchste Gut Math, 6, 19-21. 1. Tim. 6, 19. Die Idee dieses Guts, sofern ganze Gesellschaften oder auch alle Menschen mit vereinigten Kräften nach demselben streben und es erreichen, ist das Reich Gottes, welches schon gewissen ebräischen Propheten in der Zukunft, doch noch nicht in seiner ganzen Reinheit und Ausdehnung vorschwebte Jes. 2, 3 f. 56, 3-6. Jer. 31, 33, 32, 40. Ezech. 11, 17-19. 20, 40 f. 36, 24-27. Im N. T. ist dieß Reich zugleich Reich Jesu. Schon Johannes der Täufer kündigt es als ein moralisches an Luc. 3, 1 ff. Math. 3, 1 ff. Marc. 1, 1 ff. Luc. 3, 10-14. Jesus selbst eben so, und lehrt, nicht nur etwa einzelne Menschen und Völker, sondern Menschen aus allen Gegenden und Zeiten seyen für dasselbe bestimmt Math. 8, 11 f. Luc. 7, 1 ff. 13, 22-30. 24, 47. Math. 28, 18. Anhänglichkeit ans Irrdische schließe von diesem Reiche aus Luc. 14, 15-24., man müsse in demselben eine unschuldige Gesinnung, wie die Kinder, haben Math. 19, 13-15. Marc. 10, 13-16. Luc. 18, 15-17., auf Würdigkeit, nicht auf früheres oder späteres Eintreten komme es in demselben an Math. 20, 1-16., Bescheidenheit und Demuth geben in demselben den höchsten Rang Math. 20, 20-28. Marc. 10, 35-45. Joh. 13, 1 ff. Luc. 22, 24 ff. Es ist ein überirdisches und religiöses Reich, in welchem es nur auf Tugend, nicht auf willkührliche Observanzen ankommt Joh. 8, 36 f. Röm. 14, 16. 19. Die Menschen sollen in demselben mit Gott und Jesus und unter sich selbst aufs innigste vereiniget werden Joh. 17, 20-23. 4, 34. 5, 17. 19. 30. 10, 11-18. 1. Joh. 2, 17. 3, 2. 4, 7. 12 f. Es fängt hier auf der

Erde an, dauert unter Schwierigkeiten und Kämpfen durch Gottes Vorsehung fort, reicht in die andere Welt, wo den Mitbürgern desselben Seeligkeit zu Theil wird, und die Guten und Bösen sich scheiden Math. 13, 1 ff. Marc. 4, 1 ff. Luc. 8, 4-15. Math. 16, 13 ff. Marc. 8, 27 ff. Luc. 9, 18-27. Math. 24, 25. Marc. 13. Luc. 21. Math. 5, 1-12. 25, 14 ff. Luc. 19, 11-28. Jede einzelne Kirche ist ein unvollkommenes, kleines Bild dieses Reichs, dessen menschliches Oberhaupt Jesus ist, und in welchem alle zur Seeligkeit bestimmt sind Eph. 1, 10. 13. 2, 13-22. 3, 3-6. 18. 4, 1. 12-16. Die Lehre, daß alle Menschen zu diesem Reiche bestimmt seyen, ist höchst wichtig und von Gott geoffenbart Col. 1, 25-29. 2, 2-5.

VIII.

Vom Gewissen.

§. 60.

Verschiedene Bedeutungen des Worts in der heil. Schrift, bey den philosophischen und theologischen Moralisten.

Es ist auffallend, daß gerade dieses in der Moral so wichtige und nachdrucksvolle Wort in so mancherlei Bedeutungen vorkommt. Manche Prädicate die man dem Gewissen beilegt und manche Eintheilungen desselben sind wahr oder falsch, je nachdem man das Wort in einem Sinne nimmt, und manche Streitigkeiten darüber würden nicht geführt worden seyn,

wenn man sich vorher über den Sinn dieses Worts verständiget hätte. Im A. T. kommt kein Wort vor, welches genau dem entspräche, was die Griechen συνειδησις, die Römer conscientia und wir Gewissen nennen. Das griechische Wort findet sich nur einmal in der Alexandrinischen Uebersetzung Pred. 10, 20. für מַדָּע, wo es Gedanken anzeigt. Uebrigens kommt doch לב Hiob 27, 6. 1. Sam, 24, 6. 2. Sam. 24, 10. so vor, daß man es durch Gewissen übersetzen kann. Sonst aber wird in den kanonischen und apokryphischen Büchern weder dieß noch ein ähnliches Wort in einem solchen Sinne gebraucht, nur Weish. 17, 11. bezeichnet συνειδησις das eigentliche Gewissen. Im N. T. findet man desto öfterer nicht nur das Wort, sondern zugleich auch wichtige Lehren vom Gewissen und dieß ist sehr bezeichnend für den Geist der christlichen Sittenlehre. In der Moralphilosophie der Griechen und Römer wurde diese Lehre wenig beachtet, so manche trefliche Sentenzen und Stellen über das Gewissen sich auch bei ihren Rednern und Dichtern finden. Erst seit der Verbreitung des Christenthums hat diese Lehre eine Hauptstelle in den Systemen der Moral eingenommen. Im N. T. hat das Wort verschiedene Bedeutungen, die sich freilich nicht in jeder Stelle mit Gewißheit bestimmen lassen, in einigen Stellen mag es auch zugleich mehrere Bedeutungen in sich vereinigen. Doch möchten folgende Bestimmungen theils gewiß theils die wahrscheinlichsten seyn.

1) Das Vermögen und der Actus des Gemüths, wodurch der Mensch sich selbst nach dem Gesetze rich-

tet, anklagt oder vertheidiget, verdammt oder losspricht Röm. 2, 15. Joh. 8, 9.

2) Die Ueberzeugung, daß etwas recht oder unrecht sey Gesch. 23, 1. Röm. 13, 5.

3) Das Bewußtseyn, recht oder unrecht gehandelt zu haben, auch wohl zugleich die damit verbundenen Gefühle Gesch. 24, 16. 1. Tim. 4, 2. 2. Kor. 1, 12. Röm. 9, 1. Ebr. 9, 9. 10, 2. 13, 8.

4) Urtheil und Meinung von einer Sache oder Handlung 1. Kor. 8, 7. 10. 12., von dem, was recht ist 2. Kor. 4, 2. 5, 11.

5) Die gute Denkungs- und Handlungsart heißt *συνειδησις αγαθη, καθαρα, συνειδησις θεου* und das Gegentheil *πονηρα* 1. Petr. 2, 19. 3, 16. 21. 1. Tim. 1, 5. 19. 2. Tim. 1, 3. Ebr. 10, 22.

6) Das Gemüth Ebr. 9, 14. [136]). Was sonst *συνειδησις* genannt wird, heißt auch zuweilen *πιστις* Röm. 14, 23. und *καρδια* 1. Joh. 3, 19-21.

Bei den Philosophen und Theologen findet man sehr mannichfaltige und abweichende, zum Theil auch

---

136) s. m. Progr. de usu vocis *συνειδησις* in N. T. Goett. 1811. Mosheim Sittenl. III. 212. meint, daß in allen Stellen des N. T. der Begriff vom Gewissen liege, es sey ein Urtheil oder eine Ueberzeugung, daß unsere Thaten gut oder böse seyen, einige ausgenommen, wo es entweder den Lebenswandel anzeige Gesch. 24, 16. 1. Petr. 3, 16., oder das Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, nach welchem das eigentliche Gewissen urtheile 1. Kor. 8, 10. 12., oder eine Ueberzeugung, daß etwas gewiß da und vorhanden sey 1. Petr. 2, 19. 1. Kor. 8, 7.

unverständliche Erklärungen des Gewissens. Die Scholastiker und Casuisten unterscheiden die Synteresis von dem Gewissen. Jene ist bei ihnen die angeborene Kraft, welche den Menschen vom Bösen zurückzieht und zum Guten antreibt und das innere Princip der praktischen Grundsätze, das Gewissen aber bald die Wissenschaft aufs Leben angewandt, bald das Vernunfturtheil über das Gute und Böse, bald das Vermögen uns zu richten [137]). Calixt versteht unter dem Gewissen theils das praktische Gebot, theils das Urtheil über die Sittlichkeit der Handlungen [138]). Bei Wolf ist es das Urtheil von unsern Handlungen, ob sie gut oder böse seyen [139]), bei Buddeus die Argumentation des Menschen über seine Handlungen in Beziehung auf das Gesetz [140]). Mosheim findet, daß alle darin einig sind, daß das Gewissen nichts anders als der Verstand sey, sofern er seine Kräfte anwendet, um über unsere Handlungen zu urtheilen, er findet nur darin Uneinigkeit, daß einige sich den Verstand, sofern er Gewissen ist, ruhig, bloß als

---

137) s. z. E. die Summa angelica Art. Conscientia. Antonini Summa theol. P. I. tit. 3. 4. Woher kommt es, das diese Männer das Wort synteresis, welches sie so oft auch synderesis schreiben, und welches doch nur συντηρησις, das diese Bedeutung nicht hat, seyn kann, so oft in diesem Sinne gebrauchen? Thom. 2, 1, 79. Conscientia est cognitio sive scientia ad vitae actiones applicata.

138) Theol. mor. 18 s.

139) Vern. Ged. v. d. Mensch. Thun u. Lassen. §. 73.

140) Inst. th. m. 77.

eine Kraft oder Fertigkeit, andere aber thätig und geschäftig vorstellen. Er unterscheidet das Gewissen als Vollkommenheit des Verstandes, von demselben als Vollkommenheit des Willens; in jenem Sinne versteht er unter demselben ein überzeugendes Urtheil, daß man gut oder böse gehandelt habe, in diesem aber einen Vorsatz des Willens, über unser Verhalten zu urtheilen; nach seiner Meinung muß in der Sittenlehre die letzte Bedeutung angenommen werden und auch nur sie schickt sich zu den gewöhnlichen Eintheilungen des Gewissens [141]). Andere geben dem Gewissen eine nothwendige Beziehung auf Gott; Crusius lehrt, es sey der Erkenntnißgrund, das Gesetz Gottes und die Tugend a posteriori zu erweisen [142]), und Reinhard, es sey die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen [143]). Bei Kant findet man folgende Definitionen: Es ist ein Bewußtseyn, das für sich selbst Pflicht ist; es ist die sich selbst richtende Urtheilskraft; es ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende Vernunft; es ist das Bewußtseyn eines innern Gerichtshofs im Menschen, vor welchem sich seine Gedanken verklagen oder entschuldigen [144]); bei Fichte aber die: es ist das unmittel-

---

141) Sittenl. III. 209 ff. 230.

142) Mor. Theol. I. §. 42.

143) Syst. I. §. 69.

144) Relig. 287 f. Tugendl. 37 f. 99.

bare Bewußtseyn unserer bestimmten Pflicht [145]); bei Platner ist es das moralische Gefühl in Beziehung auf die richterliche Beurtheilung [146]).

§. 61.

Eigentliche und bestimmte Bedeutungen des Worts in der Moral.

Was man auch sonst unter dem Gewissen verstehen mag, so wird immer dadurch ein Vermögen oder eine Fertigkeit oder ein Actus angezeigt. Wenn nun das Wort nicht etwas bezeichnen soll, was man mit andern Worten in der Moral besser bezeichnet wird, oder zunächst gar nicht zur Moral gehört, wenn man es also vom praktischen Verstande, der praktischen Vernunft und Urtheilskraft, dem Bewußtseyn, dem moralischen Gfühle, der Religion unterscheidet, so muß es in zwei Hauptbedeutungen genommen werden, 1) als Vermögen, uns selbst wegen unserer Gesinnungen und Handlungen zu richten, ja als ein inneres in unserem Gemüthe vorhandenes Gericht, wo gezeugt, angeklagt, vertheidiget, losgesprochen, verurtheilt wird, 2) als das Bewußtseyn, welches man bei seinen Handlungen haben soll, daß sie recht seyen. Immer wird zum Gewissen ein Urtheil über uns selbst und ein Bewußtseyn eigener Handlungen, Gesinnungen und Entschlüsse erfordert, aber das bloß theoretische, todte, unwirksame, gefühllose Urtheil und Bewußtseyn macht noch nicht das eigentliche Gewissen aus.

145) Syst. der Sittenl. 225.
146) Aphor. II. 352.

§. 62.

Ursprung und Heiligkeit des Gewissens.

Das Gewissen ist nicht bloß eine Folge der Erziehung, der Gewohnheit, der Einbildung, der Aengstlichkeit, des Aberglaubens, der Furcht vor Gott und der Zukunft, sondern es stammt aus der moralischen Natur des Menschen und entwickelt sich mit derselben; es wirkt auch bei der größten Unabhängigkeit von Erziehung und Gewohnheit, bei der größten Ausbildung des Verstandes, bei einem hohen Grade von Seelenstärke und Muth und unabhängig von der Religion [147]), wiewohl es allerdings zu ihr leitet. Es entsteht aus unserer vernünftigen Natur, daher haben die Thiere kein Gewissen, es bezieht sich aber doch zugleich auf unsere sinnliche Natur, deswegen wird Gott kein Gewissen zugeschrieben, und so läßt sich begreifen, wie wir in Einer Person Richter, Ankläger, Angeklagte, Zeugen und Vertheidiger seyn können. Das Gewissen ist ein Beweis, daß wir freie moralische Wesen sind, und überzeugt oft durch seine unwillkührlichen Wirkungen den Menschen, wenn er sich auch noch so sehr dagegen gestemmt, davon. Eine Philosophie, welche Freiheit und Moralität aufhebt, kann kein eigentliches Gewissen annehmen [148]).

---

147) Schon Cicero sagt: de nat. deor. 3, 85. et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus est, qua sublata iacent omnia.

148) So ist bei Spinoza Ethic. 3, 18. der Gewissensbiß eine Traurigkeit, welche der Fröhlichkeit entgegensteht, und 59. obs. 17. eine Traurigkeit, mit dabei verknüpftem Be-

§. 63.

Pflichten in Beziehung auf das Gewissen.

Nimmt man das Wort in dem ersten angegebenen Sinne, so gibt es keine Pflicht Gewissen zu haben, denn jeder hat es von Natur, es gibt insofern bloß eine Pflicht, demselben seine Aufmerksamkeit zu schenken, es auszubilden und in Thätigkeit zu setzen. In der zweiten Bedeutung aber gibt es eine Pflicht Gewissen zu haben. Bei allem, was wir thun, sollen wir das Bewußtseyn haben, daß es recht sey. Man nennt dieß aus Gewissen handeln. Gewissenhaft ist der Mensch, wenn er aufmerksam und folgsam gegen das richtende Urtheil seines Gewissens ist und nichts thut, ohne das Bewußtseyn, daß es recht sey. Scrupulosität heißt zuweilen so viel als wahre Gewissenhaftigkeit, wenn aber dadurch etwas Fehlerhaftes angezeigt werden soll, so ist sie so viel als Gewissensängstlichkeit, ein krankhafter Zustand des Gemüths, in welchem der Mensch nichts für moralisch gleichgültig oder bloß erlaubt hält, sich über Alles Vorwürfe macht, nicht leicht zur Ueberzeugung kömmt, daß er recht gehandelt habe und tyrannisch strenge gegen sich selbst ist. Die Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel an Gewissen überhaupt, sondern an Gewissenhaftigkeit.

§. 64.

---

griffe einer vergangenen Sache, welche wider Verhoffen erfolgt ist.

§. 64.

Von den Eigenschaften und Eintheilungen des Gewissens.

Die Eigenschaften und Eintheilungen des Gewissens beziehen sich theils auf diese, theils auf jene Bedeutung desselben, theils auf jene Bedeutungen zugleich. Alle Eigenschaften eines Gerichts werden demselben in der ersten Bedeutung in alten und neuen Sprachen zugeschrieben. Vorhergehend, begleitend und nachfolgend, gut oder böse ist es theils in der ersten, theils in der zweiten Hauptbedeutung. Das vorhergehende und begleitende Gewissen warnt und ermuntert. Am merkwürdigsten sind die Eigenschaften und Wirkungen des bösen Gewissens, welches sammt den mit ihm verbundenen Seelenschmerzen verschiedene sehr bezeichnende und ausdrucksvolle Namen führt [149]. Das nachfolgende schläft und

---

149) Cic. offic. 3, 85. Hunc tu quas conscientiae labes in animo censes habuisse, quae vulnera. 1 Leg. 40. Itaque poenas luunt, non tam iudiciis quam quod eos agitant insectanturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in tabulis, sed angore coscientiae fraudisque cruciatu. Tusc. 4,45. morderi conscientia, Senec, ep. 97. mala facinora conscientia flagellantur et plurima illi tormentorum sunt, eo quod perpetua illam sollicitudo urget et verberat. — Coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. Juvenal. Satyr. 13, 192-235., wo unter andern: cur tamen hos tu evasisse putes, quas diri conscia facti mens habet attonitos et surdo verbere caedit, occultum quatiente animo tortore flagellum. Claudian. in Rufin. 2, 304. pectus inustae deformant maculae.

erwacht. Ein in hohem Grade gebildetes, geschärftes und empfindliches Gewissen heißt ein zartes, das Gegentheil ist ein weites, worunter man jedoch auch zuweilen die Gewissenlosigkeit versteht. Wenn man von einem richtigen, zweifelhaften, wahrscheinlichen, leichtsinnigen Gewissen redet, so versteht man darunter gewöhnlich nur das Urtheil über die Sittlichkeit unserer Handlungen, welches wie jedes Urtheil diese Eigenschaften allerdings haben kann [150]). Das eigentliche Gewissen, als ein innerliches richterliches Vermögen, richtet sich nach diesem Urtheile, und wenn auch nach einem irrigen Urtheile, so ist es doch selbst nicht irrend, sondern es ist in Beziehung auf das einmal gefällte Urtheil wahr und richtig. Uebrigens kann das irrige Urtheil selbst verschuldet oder unverschuldet seyn. Ist das Urtheil des Verstandes zweifelhaft, so kommt der Mensch in einen Zustand, wo er ungewiß ist, ob er sich durch das Gewissen lossprechen oder verurtheilen soll, das eigentliche Gewissen wirkt alsdann gar nicht oder schwankend. So ist es auch mit dem leichtsinnigen und wahr-

---

Tac. Annal. 6, 6. Adeo facinora atque flagitia sua ipsi (Tiberio) in supplicium verterant. Neque frustra praestantissimus sapientiae firmare solitus est, si recludantur tyrannorum mentes, posse adspici laniatus et ictus, quando, ut corpora verberibus, ita saevitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur. Bei Geschichtschreibern, wie Tacitus, und bei Dichtern, wie Shakespeare, muß man die Schilderungen und Darstellungen des bösen Gewissens lesen.

150) Man vergl. Horneius Ethic. 319-334.

scheinlichen. Der Grundsatz oder die Denkungsart, etwas schon deswegen zu thun oder für sicher in der Praxis zu halten, weil es doch vielleicht recht seyn könnte, weil sich doch etwas dafür sagen läßt, wenn sich auch etwas oder viel dawider sagen läßt, und weil es doch von gewissen Lehrern und Schriftstellern für recht ausgegeben worden ist, heißt der Probabilismus, welcher bis zum Umsturz aller Moral ausgedehnt werden kann [151].

IX.

Allgemeine Lehre von den Mitteln zur Tugend und Besserung, oder Ascetik.

---

§. 65.

Von der Ascetik überhaupt.

Es gibt manche Moralsysteme, in welchen man gar keine Tugendmittellehre findet, es gibt andere, in wel-

151) Vom Probabilismus s. m. Gesch. der christl. Mor. 99. 108. 489-497. 800-804. Gesch. der theol. Wissensch. II. 647-649. und vom Gewissen überh. LA PLACETTE traité de la conscience. Amsterd. 1695. WITSII Misc. sacr. II. 471 sqq. Fabers akad. Reden über die Mor. Theol. 564. 578 ff. REUSS Elem. theol. mor. c. 6. Die große Lehre vom Gewissen (v. H. D. Hermes) — Lpz. 1796. J. A. Cramer über die Lehre vom Gewissen in Beitr. zur Beförd. Theol. Kenntnisse 4 Th. Hamb. und Kiel 1783. Kant Relig. 281 ff. Tugendl. 37. Fichte Sittenl. 311 ff.

chen zwar so etwas vorkommt, aber nicht besonders gestellt, sondern beiläufig beigebracht und vermischt mit dem Uebrigen; es giebt aber auch solche, besonders theologische, in welchen diese Lehre nicht nur sehr ausführlich vorkommt, sondern oft auch die Hauptsache ausmacht und fast die ganze Moral verschlingt, so daß diese beinahe nur in Lehre von den Uebungen zur Tugend verwandelt wird. Aus den Systemen der rein-philosophischen Moral wurde sie übrigens immer mehr verbannt. Man hat wider die Ascetik eingewandt, daß sie durchaus keinen besonderen Theil der Moral ausmachen könne, indem in dieser Wissenschaft nichts als bloßes Mittel gesetzt werden dürfe, und die sogenannte Ascetik entweder in der Moral überhaupt ihren Platz einnehmen müsse, (wo sie alsdann nur darin bestehen könne, daß man die Uebung im moralischen Denken und Handeln als Stärkung der Tugend überhaupt darstelle) oder nur eine besondere Behandlung der Moral anzeige, nämlich diejenige, welche die Alten die paränetische nannten und wir Volksmoral nennen, wo man vom Einzelnen ausgeht, die Uebereinstimmung alles Einzelnen darstellt und so das Ganze bewährt [152]). Nichtsdestoweniger widmen wir hier der Ascetik einen besonderen Abschnitt. Allerdings sind viele Tugendmittel selbst Tugenden und insofern zugleich Zwecke, ja es kann jede Tugend in ihrer Verbindung und Uebereinstimmung mit andern wieder als Mittel anderer

152) Schleiermacher 424 ff.

Tugenden betrachtet werden und insofern ist die Ascetik in die Moral selbst eingewurzelt, allein es ist doch zugleich eine besondere Theorie von den Tugendmitteln nicht nur zulässig, sondern auch erforderlich: denn 1) es gibt viele Tugendmittel, welche nicht selbst im Gebiete der Moral liegen, sondern aus einem andern hergenommen werden; auch was an sich nicht moralisch ist, kann doch als Mittel zur Moralität gebraucht werden, es kann Einfluß auf unsere Gesinnungen und Entschließungen haben; 2) gewisse Tugendmittel sind freilich schon an sich moralisch, sie setzen Tugend voraus oder sie sind selbst schon Tugenden, aber sie dienen mehr als andere zum Fortschreiten in der Tugend, zum Hervorbringen anderer Tugenden, oder werden auch von uns ausdrücklich in der Absicht geübt, um uns zur Tugend zu stärken. In einer Moral für Theologen und Kirchenlehrer aber ist es vorzüglich wichtig, daß die Ascetik ihren besondern Platz und Rang behaupte. Der Name der Ascetik ist schon von den Griechen häufig von allen Mitteln und Uebungen zur Tugend gebraucht worden [153]), auch die Kirchenväter sind diesem Sprachgebrauche gefolgt [154]), wiewohl es bald gewöhnlich wurde, die mönchische Lebensart mit diesem und den verwandten Wörtern zu bezeichnen, und späterhin auch den populären, rührenden, auf Besserung berechneten Vortrag der Moral und Religion [155]).

---

153) Arrian. Dissertat. 3, 12. περι ασκησεως 24. 4, 1.

154) Suicer. thesaur. eccles. I. 547 s.

155) Reinhard, in dessen System überhaupt der Plan ganz

§. 66.

Allgemeine Theorie der Tugendmittel.

1. Tugendmittel muß man wohl von moralischen Beweggründen und Triebfedern unterscheiden, wiewohl der Mensch allerdings die einen in die andern verwandeln kann.

2. Der Mensch und die Welt sind so eingerichtet, daß jener durchaus Alles, alle Dinge und Begebenheiten als Mittel zur Besserung und zur Uebung gewisser Tugenden gebrauchen kann. Es ist sehr nützlich, Alles von dieser Seite zu betrachten und auch in der speciellen Moral bei einzelnen Tugenden die einzelnen Mittel zur Erwerbung und Uebung derselben anzugeben, und insofern die Ascetik in dieselbe zu verpflanzen, aber in der allgemeinen Ascetik ist nur von solchen Tugendmitteln die Rede, welche zur Tugend überhaupt oder zu mehreren Tugenden zugleich dienen, Principien für ihren Werth und ihre Beurtheilung anzugeben und die Tugendmittel überhaupt unter gewisse Classen zu bringen.

---

verfehlt ist, begriff unter den Mitteln der Tugend die Verbesserlichkeit der menschlichen Natur, die Gnadenwirkungen, die Beweggründe zum Guten, die Mittel und Anstalten, die Ausübung des Guten zu erleichtern und zu befördern, und rechnet zu der letzten so viel, daß man mit demselben Rechte noch weit mehr, ja wohl Alles dahin rechnen könnte. Uebrigens hat er sich ein Verdienst dadurch erworben; daß er die Ascetik wieder mehr in ihre Würde einsetzte und sie wissenschaftlicher vortrug. s. 4. Bd. des Syst. d. christl. Mor.

3. Die Tugendmittel müssen überhaupt den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß seyn, und, wo sie nicht selbst schon moralischer Art sind, aus der Psychologie und Anthropologie hergenommen werden. Durch richtige und vielseitige Kenntniß des Menschen muß man erfahren, was am meisten dazu dient, den moralischen Erkenntnissen Einfluß auf seine Gesinnungen, Entschlüsse und Handlungen zu verschaffen, die moralischen Kräfte in ihm zu entwickeln, zu stärken, zu erhöhen, die ächte tugendhafte Gemüthsstimmung in ihm hervorzubringen, die allgemeinen moralischen Grundsätze bei ihm geltend und herrschend zu machen.

4. Einige Tugendmittel sind ganz allgemein für alle Tugenden und Menschen, andere gelten nur für gewisse einzelne Tugenden oder passen nur für gewisse Classen von Menschen und richten sich nach ihren Fähigkeiten, ihrem Grade von Cultur u. s. w.

5. Die Tugendmittel dienen entwender mehr zur ersten Erwerbung der Tugend oder zum Fortschreiten in derselben.

6. Sie hängen entweder ganz von uns selbst oder von Menschen und Umständen außer uns ab.

7. Einige sind nähere, andere entferntere Mittel zur Tugend; einige befördern vorzüglich die moralische Erkenntnniß und Weisheit, andere stärken die moralischen Gesinnungen und Gefühle, andere dienen zur Erhöhung der Fertigkeit im Guten und zur Bekämpfung und Besiegung der Hindernisse der Tugend.

8. Einige sind innere geistige Thätigkeiten, andere sind sinnlicher Art.

8. Einige sind gegeben, andere gemacht und veranstaltet.

10. Einige sind gesellschaftlich, andere nicht.

11. Einige Tugendmittel sind selbst schon Anfang der Tugend oder Tugenden; ja alle Tugenden können aus diesem Gesichtspuncte betrachtet werden; doch gibt es gewisse Tugenden, welche mehr als andere unter diesen Gesichtspunct fallen, und man kann es überhaupt nicht vermeiden, in der Ascetik auch Tugendmittel dieser Art anzuführen.

12. Man muß nicht nur die Tugend, sondern auch die Mittel zu derselben gründlich kennen lernen, und sich immer mehr darüber aufzuklären streben, aber die bloße Kenntniß reicht noch nicht zu ihrem Gebrauche hin.

13. Die eigenthümlichen Tugendmittel des Christenthums werden besser in der speciellen Moral abgehandelt.

§. 67.

Die allgemeinen Tugendmittel selbst.

Die allgemeinsten sind diejenigen, welche zu allen oder den meisten Tugenden dienen und am meisten in der eigenen Macht des Menschen stehen. Es ist hier eigentlich nicht von solchen die Rede, welche man zur Beförderung der Tugend bei andern anwenden kann und anzuwenden hat, denn dieß würde schon zu sehr ins Specielle fallen, sondern nur von solchen, welche der Mensch bei sich selbst gebrauchen kann und soll, worauf alsdann, wenn der Zweck nicht verfehlt wird, jeder von selbst nach Kräften, nach seiner Lage, und

nach seinen besonderen Verhältnissen und Verpflichtungen die gehörigen Mittel zur Vervollkommnung anderer anwenden wird. Es kann daher auch nicht von solchen Mitteln hier die Rede seyn, welche erfordert werden, um den Menschen ganz aus dem ersten Stande der bloßen Natur und der Rohheit zur Sittlichkeit zu erheben und zu erziehen, denn von diesen kann er durch sich selbst keinen Gebrauch machen, sondern nur von solchen, welche der Mensch selbst schon anwenden kann, woraus dann wiederum erhellet, daß man in der allgemeinen Ascetik Menschen voraussetzen müsse, welche schon einen gewissen Grad der Cultur erstiegen haben, und daß man in derselben auch das, was schon moralisch oder schon ein Anfang der Tugend ist, als Tugendmittel ausführen müsse.

1) Oft wiederholte Erinnerung an die allgemeinen moralischen Grundsätze, ja ein Bestreben, sie dem Gemüthe beständig gegenwärtig zu erhalten, wodurch zugleich ein Gefühl unserer Würde, ein Bewußtseyn unserer moralischen Kräfte und verstärkte Kraft zu allem Guten entsteht [156].

2) Beispiele oder Erscheinungen und Darstellungen des Sittlichen. Sie sind entweder gut oder böse, entweder einzelne Handlungen oder Personen. Sie werden Tugendmittel, wenn man seine Aufmerksamkeit absichtlich auf dieselbe richtet, sie nach moralischen Grundsätzen beurtheilt, den wohlthätigen sittlichen Eindruck, den sie unwillkühriich auf uns machen,

---

156) Anton. ad se ips. 3, 15. 4, 3. 5, 16. Senec. ep. 94.

nährt und pflegt, in ihnen die Ausführbarkeit der Vorschriften der Pflicht erblickt, das Abschreckende der bösen Beispiele sich tief eindrückt und klar macht, selbst wenn sie eine verführerische Seite haben, nur muß man Beispiele nicht sclavisch und mechanisch nachahmen und sie nicht zu Beweggründen seiner Handlungen machen, und bei der Wahl und Nachahmung der Muster mit Vorsicht und Weisheit, mit Besonnenheit und Selbstständigkeit verfahren [157].

3) Die Religion, d. h. hier der Glauben an Gott und Unsterblichkeit: denn die Vorstellungen, daß die moralische Vollkommenheit wirklich realisirt sey, daß ein unendlich heiliges Wesen das Weltall regiere, daß es die Urquelle des moralischen Gesetzes sey und für dasselbe Gewähr leiste, daß eine unsterbliche geistige Kraft in uns sey und daß wir unser moralisches Streben und Wirken ins Unendliche fortsetzen können — können uns zu allen Tugenden mehr Kraft geben und auch Geschichte und Erfahrung stimmen damit überein, daß der Religionsglaube die Tugend unter den Menschen befördere. Damit aber wird nicht behauptet, daß es ohne sie gar keine Tugend geben könne, und daß

---

157 Plin. Paneg. c. 45. melius homines exemplis docentur, quae inprimis hoc in se boni habent, quod approbant, quae praecipiunt fieri posse. Clem. Alex. Strom. IV. 576. sylb. *διαφερει το κατα μιμησιν ελεσθαι του κατα γνωσιν ἑλομενου.* Isidor. Hispal. sent. II, 11. III, 7-14. oder Gesch. der Sittenl. Jesu III, 186. Kant Grundl. zur Met. der Sitten 29 f.

nicht die Religion im praktischen Sinne selbst einen Theil der Tugend ausmache [158]).

4) Die mit Aufmerksamkeit, Nachdenken und Gefühl verbundene **Betrachtung der Natur**, welche das Gemüth in eine moralische Stimmung versetzt, beruhiget, stärkt, erheitert und Eindrücke von Harmonie, Schönheit, Weisheit, Güte in demselben zurückläßt [159]).

5) Die **schönen Künste** und der Geschmack verfeinern die Gefühle überhaupt, nähren das Wohlgefallen am Harmonischen und Zweckmäßigen, am Uneigennützigen und Naturgemäßen und bilden zur Humanität, und wenn die schöne Kunst sich absichtlich moralischen Zwecken widmet, so können dadurch die vortrefflichsten Wirkungen für die Sittlichkeit hervorgebracht werden [160]).

---

158) Vom Verhältniß der Religion zur Tugend und Tugendlehre handeln nach verschiedenen Grundsätzen **Shaftesbury** in der Unters. über die Tugend, **Crusius** Anweisung vern. zu leben §. 132 f., **Töllner** verm. Auff. II. 251 ff., **Rössel**t über den Werth der Mor. 151 ff., **Garve** zu Cicero II. 17 ff., **Kant** Krit. der pr. Vern. 233 ff., Relig. Vorr. und 281 ff., NECKER de l'importance des opinions religieuses. Paris 1788., **Reinhard** Syst. I. 283 ff., **Schelling** Philos. und Relig. 53 ff.

159) **Kant** Krit. der Urtheilskr. 167-173. **Reinhard** IV. 484 ff.

160) PLATO Resp. 3, 11. 12. **Sulzers** Theorie der schönen Künste in viel. Art. **Kant** Beob. über d. Gef. des Schönen und Erhab. 2. Absch. Krit. der Urtheilskr. 252 f., Anthropol. 191 f., Rel. 10 f. **Schillers** Briefe über die

6) Uebung im Dulden und Entbehren, Angewöhnung an Unbequemlichkeit und Schmerz erhöht die Selbstbeherrschung. Es kann willkührliche Selbstpeinigungen geben, welche für gewisse Menschen sehr heilsam und bildend sind, meistentheils aber sind sie theils an sich schon unsittlich, theils machen sie die Seele abhängiger vom Körper, schwächen die Kraft und den Muth zum Guten und bringen nur eine mürrische Tugend hervor Jak. 4, 1-6. 1. Petr. 2, 11. 5, 8 f. 1. Joh. 2, 12 ff.

7) Man suche sich in einer ruhigheitern Gemüthsstimmung zu erhalten, welche zur Uebung aller Pflichten stärkt, 2. Kor. 13, 11. Phil. 4, 4. 3, 1. 1. Theß. 5, 16.

8) Selbstkenntniß überhaupt, die sich auf unsere ganze Person, auf alle ihre Beschaffenheiten, Zustände und Seiten, auf das Natürliche und Erworbene ausdehnt, niemals stille stehen, sondern immer fortgesetzt werden soll, in der Einsamkeit und in der Gesellschaft geübt und vermehrt werden kann. Math. 7, 1-5. Luc. 18, 11-14. Joh. 9, 40. 8, 30-59. Luc. 21, 34-36. 1. Kor. 16, 13. [161]).

9) Die Sammlung des Gemüths, das Zurückgehen auf uns selbst, theils zur Vorbereitung auf das Zukünftige, theils zur Selbstprüfung in Rücksicht auf das Vergangene, theils zur beständi-

ästhetische Erziehung des Menschen in den Horen 1795., über Anmuth und Würde Thalia 1793. 3. St. Bouterweck Lehrb. der philos. Wissensch. II. S. 41-43.

161) Cic. de legg. 1, 22 s. Arrian. Dissert. Epict. 1, 9.

gen Selbstbeobachtung und Wachsamkeit über uns selbst, Luc. 15, 17. 2. Kor. 13, 5. Gal. 6, 4. Ephes. 5, 18. 1. Kor. 11, 28. 16, 13. 1. Thess. 5, 6-8. [162]). Zu allem diesem wird ein von Zeit zu Zeit wiederholtes absichtliches Zurückziehen in die Einsamkeit erfordert, welche auch noch in anderen Rücksichten ein vortreffliches Tugendmittel ist [163]).

10) Um auch unter großen Gefahren und Schwierigkeiten Tugend zu beweisen und zu erhalten, muß man ihnen wo möglich nicht unvorbereitet entgegen gehen, sich keine überspannte Vorstellungen von der Größe der Gefahr, sich mit den Gefahren selbst vertraut machen, sich mit Vertrauen und Glauben waffnen und sich mit dem Gedanken durchdringen, daß jede Gefahr der Tugend Gelegenheit zur Erwerbung eines höhern Grads derselben ist, Ephes. 6, 10-18. Jak. 1, 14.

---

162) Pythag. aur. carm. 40-44. u. Hierocl. Commentar. Plato Phaed. c. 8-10. Antonin. l. c. 4, 3. Arrian. l. c. 3, 10. Senec. de ira 3, 36.

163) Petrarca de vit. solitar. — Zimmermann von der Einsamkeit. —

II.

Besondere Moral,

oder

Lehre von den einzelnen Pflichten und Tugenden der Menschen.

§. 68.

Von den Grundbegriffen, der Eintheilung und Anordnung der speciellen Moral.

Die Begriffe der Pflichten und Tugenden, und zwar sofern sie sich auf verschiedene Gegenstände beziehen können, werden in der speciellen Moral am besten zum Grund gelegt, denn so theilt sie sich von selbst aufs natürlichste ab und weist auf bestimmte Handlungen und Unterlassungen und auf die Kräfte des Handelns hin, der Begriff der Güter ist beschränkter und kann selbst unter der Pflichten- und Tugendlehre befaßt werden, der des höchsten Guts theilt sich nicht so leicht ab und eben so der der Moralgesetze. Am besten ist es mit Pflichten und Tugenden den Anfang zu machen, welche eine unmittelbare Beziehung auf uns selbst haben. Nur ein Wesen, das gegen sich selbst verpflichtet ist, kann es auch gegen andere werden. Wir müssen den Grund zu aller Verpflichtung in uns selbst suchen; eine Verpflichtung, welche

ganz allein von einem fremden Willen käme, würde aufhören es zu seyn. Bey den Selbstpflichten sind wir selbst zugleich die Verpflichteten und die Verpflichtenden; dieß schließt aber nicht aus, daß es nicht zugleich auch noch andere Gründe dieser Verpflichtung gegen uns selbst außer uns geben könne.

A.

Pflichten und Tugenden des Menschen in unmittelbarer Beziehung auf sich selbst.

I.

In Ansehung seines Körpers und animalischen Lebens.

§. 69.

Selbstmord. Selbsterhaltung.

1) Morde dich selbst nicht. Der Selbstmord ist grob oder fein, unmittelbar oder mittelbar. Nicht jede Selbsttödtung ist Selbstmord. Die erzeugenden, veranlassenden oder befördernden Ursachen des groben Selbstmordes sind heftige Leidenschaften, Leiden und Unglücksfälle, der Zustand der Gesundheit, Mangel an Achtung gegen uns selbst und andere, Unglauben, Erziehung, Schwäche, Verzweiflung u. s. w. Er ist ein Verbrechen an uns selbst. Der grobe Selbstmörder will die Pflichten, die ihm jetzt aufgege-

ben sind, und die er erfüllen könnte und sollte, nicht erfüllen, zerstört die Bedingung der Erfüllung dieser Pflichten, verräth also Geringschätzung der Pflicht, handelt widernatürlich. Man darf eben so wenig sich selbst morden, als andere. Es kann keinen Zustand des Lebens geben, wo der Mensch ganz auf immer aller Tugend und Glückseeligkeit unfähig wäre, die Vermeidung des Selbstmordes auch unter den größten Reizen zu demselben beweist mehr Seelenstärke und Muth, als die mit demselben verbundene Ueberwindung der Liebe zum Leben, und wenn man im andern Leben noch Pflichten auszuüben hofft, so wird man dadurch von den uns jetzt bestimmt aufgegebenen Pflichten nicht dispensirt, sondern sollte eben deswegen diese desto eifriger ausüben. Auch wenn man den Selbstmord in Beziehung auf die Religion und andere Menschen betrachtet, erhellet seine Unsittlichkeit, und selbst der Religionszweifler muß ihn consequenterweise unsittlich finden. Er ist durchaus in allen Fällen verboten, auch wenn die Absicht dabei noch so gut seyn sollte. Uebrigens hat er Grade der Immoralität und es gibt gewisse Gattungen desselben, welche ehrwürdige Seiten an sich haben und welche man nicht mit dem gemeinen, rohen Selbstmorde verwechseln darf. Ueber wirkliche Selbstmorde müssen wir immer sanft und bescheiden urtheilen, wir können nicht gewiß wissen und genau bestimmen, auf welchen Ursachen sie beruhten und wie sie herbeigeführt wurden, wie viel oder wie wenig eigene Schuld dabei vorhanden war, ob sie nicht auf unverschuldeten Irrthümern, Körper- und Geistesanlagen beruhten, wiewohl man auch in

solchen

solchen Fällen objectiv die Gesetzwidrigkeit der That behaupten muß. In der Bibel wird der grobe Selbstmord nicht ausdrücklich verboten, im Mosaischen Gesetze wird er gar nicht erwähnt [164]). In einigen Stellen des A. T. werden Selbstmorde erzählt, aber ohne hinzugefügtes Urtheil. Dem **Simson** gibt übrigens **Gott selbst Kraft in die Arme**, um sich und zugleich seine Feinde morden zu können Richt. 16, 28-30. Hiob aber 2, 9 f. 7, 13-16. [165]) verwirft den Selbstmord als sündlich. Unter den Juden war er übrigens späterhin sehr häufig, und wurde in der Regel für unsittlich, doch in gewissen Fällen für erlaubt und rühmlich gehalten [166]). Im N. T. findet sich zwar kein ausdrückliches Verbot desselben, allein das Christenthum enthält in seinen Grundsätzen über den Werth und die Bestimmung des gegenwärtigen Lebens und über die Pflichten unter Leiden Alles, was dem Selbstmorde zuwider seyn kann Röm. 14, 7-9. Math. 6, 25-27. 10, 29 f. 25, 14-30. 1. Kor. 9, 24-27. Ebr, 12, 4-11. In **Judas** Beispiele wird gezeigt, aus welcher schwarzen Denkungsart er hervorzugehen pflege, auch wird seine Handlung von einem Apostel

---

164) Vergl. **Michaelis** Mos. Recht VI. §. 272.

165) Der Sinn dieser Stelle ist der: "Es träumt mir oft, als ob ich mich selbst mordete, um meinem Leben ein Ende zu machen, **aber dieß verwerfe ich** מָאַסְתִּי, weil ich wohl weiß, daß ich nicht ewig leben werde."

166) Jos. de bell. Jud. 1, 13, 10. 3, 8, 4. 5. Archaeol. 14, 13, 10. Gesch. der Sittenl. Jesu I. 424 f. II. 563.

als Verbrechen beschrieben Gesch. 1, 18-20. 25. Paulus verhindert einen Selbstmord [167]).

---

167) In historischer Rücksicht s. A full enquiry into the subiect of suicide. To which are added two treaties on duelling and gaming, By Ch. Moore Vol. I. Lond. 1790. Ueber den Hang mancher Völker zum Selbstmorde im Gött. histor. Mag. II. 104 ff. Von den Grundsätzen der Römer über den Selbstmord und den Ursachen, welche sie diesen Gegenstand anders beurtheilen machten, als wir ihn zu beurtheilen pflegen, in m. Mag. 2, 1, 1. Tzschirner Leben und Ende merkwürdiger Selbstmörder, nebst einigen den Selbstmord betreffenden Abhandlungen. Weissenfels 1805. Von den Stoikern s. Lipsii Manud. ad philos. stoic. L. III. diss. 22. Tiedemann Syst. der stoischen Philos. III. 309 ff. Sie haben ihre Lehre vom Selbstmorde nie recht mit ihren übrigen Grundsätzen in Einstimmung bringen können. Ueberhaupt war die Denkungsart des Alterthums mehr für als wider den Selbstmord und es ist auch dieß ein Beweis von den mächtigen Wirkungen des Christenthums, daß es hierin eine so große Veränderung hervorgebracht hat. Die Kirchenväter erweisen die Unsittlichkeit des Selbstmords sehr schön, aber einige wurden durch Beispiele, welche theils in der Bibel angeführt werden, theils von christl. Jungfrauen, um ihre Keuschheit zu retten, gegeben wurden, bewogen, anzunehmen, daß der Selstbmord zuweilen verdienstlich sey und durch eine göttliche Offenbarung vorgeschrieben werden könne. Euseb. H. E. 8, 12. 14. Hieron. Commentar. in Jon. T. VI. 402. adv. Jovin. II. 308 s. Vallars. Chrysostom. de Beren. et Prosdoc. II. 644. de Pelag. 585-591 Montfauc. Augustinus urtheilte strenger, nur Nachsicht und Verzeihung verlangte er für solche Jungfrauen, übrigens gab er Fälle zu, bei welchen es zweifelhaft sey, ob nicht eine höhere göttliche Autorität den Selbstmord angeordnet habe. De civit.

Aber das ist kein Selbstmord, wenn man um der Pflicht willen sich einer Todesgefahr aussetzt und den

---

Dei 1, 17-26. Die Kirche feierte selbst Märtyrerfeste von Jungfrauen, die sich zur Rettung ihrer Keuschheit getödtet hatten. Sonst verdammte sie jeden Selbstmord und ordnete selbst an, daß keine Oblation im Namen der Selbstmörder angenommen und ihre Leichname nicht unter Absingung geistlicher Lieder bestattet werden sollten. s. Gesch. der Sittenl. Jesu III. 396. Thomas Aq. Summa 2, 2, 64. führt unter den Gründen wider den Selbstmord auch an, daß jede Sache von Natur sich selbst liebe, sich im Seyn erhalte und allem widerstehe, was sie verderben und zerstören wolle, et quod omne quod sit, etiam communitatis sit. In neueren Zeiten hat der Selbstmord wieder Vertheidiger gefunden: *Βιοϑανατος* or a declaration of that paradox or thesis that selfhomicide is not so naturally a sin that it may never be otherwise. Lond. 1644. 1664. 1700. (von Joh. Donne). Montesquieu Lettr. pers. 76. Hume Essay on suicide. Lond. 1783. 1789. s. m. Gesch. der Skeptic. II. 215. J. Robeck exercit. philos. de *ευλογῳ εξαγωγη* sive morte voluntaria philosophor. et honor. viror. etiam Judaeor.et Christianor. etc. ed. J. N. Funccius. Rint. 1736. Id. de mort. volunt. exercit. seu examen calumniar. et fallaciar. quibus tanquam argumentis utuntur *ευλογου εξαγωγης* etc. ed. Funccius. Marb. 1754. vergl. Henke K. G. d. 18. Jahrh. II. 126 f. Mendelssohns Briefe über die Empfindungen B. 9. Fries N. Krit. der reinen Vernunft III. 195 ff. Wider den Selbstmord: Plato's Phädon, Watts Verwahrung gegen die Versuchung zum Selbstmord. Aus dem Engl. Halle 1740. Anti-Hegesias, dialogues en vers sur le suicide avec des remarques critiques et historiques. Hamb. 1763. Mendelssohns

Tod von andern leidet. Das Leben an sich hat keinen innern Werth, wenn der Mensch es nur durch Verletzung der Pflicht retten könnte, so ist der Tod vorzuziehen, Gesch. 20, 24. 21, 13, Math. 10, 28. 39. Marc, 8, 36. 1. Joh. 3, 16. Luc. 10, 25-37. 14, 26. Dan. 3, 18. 6, 14. 2. Makk. 6, 7.

Mit dem feinen Selbstmorde ist die Absicht, sich zu tödten, nicht verbunden (wäre dieß, so würde es ein grober seyn), wohl aber das Bewußtseyn, daß man durch seine Lebensart sein Leben abkürzt. Mangelt dieß Bewußtseyn aus eigener Schuld des Menschen, so ist er doch ein feiner Selbstmörder. Die frühere und schnellere Verzehrung des Lebens um der Pflicht willen ist kein feiner Selbstmord.

2) **Wende alle an sich rechtmäßige Mittel an, um dein Leben zu erhalten,** Sprüchw. 11, 17. Aber Jud. 11, 11. wird es für Sünde erklärt, von einer Gott geweihten Speise auch in Gefahr des

---

angef. Briefe 14. 15. Millers Abhandl. von der tugendhaften Erhaltung des Lebens u. der richt. Beurtheilung des Selbstm. Lpz. 1771. Leß Abh. vom Selbstm. Gött. 1778. Engels Philos. für die Welt I. 21 ff. Garve zu Cic. I. 208 ff. Seiler vom Selbstm. München 1783. Ueber den Selbstm. ein Buch für die Menschheit v. J. F. Knüppeln. Gera 1790. Block vom Selbstm. dessen Moralit. Ursachen und Gegenmitteln. Aurich 1792. Ueber die Mittel gegen die Ueberhandnehmung des Selbstm. Lpz. 1792. Kant Anthropol. 214 ff. F. B. Osiander über den Selbstmord, seine Arten, medic. gerichtl. Untersuchung und die Mittel gegen denselben. Hannover 1813. Gründe für und wider sind zusammengestellt in Rousseau Heloise II. lettr. 21. 22.

Hungertods etwas zu genießen. Die Einimpfung der Menschen- und Schutzpocken muß wegen der damit verbundenen Gefahr und Ungewißheit und der mancherlei dabei eintretenden besonderen Umstände als individuelle Gewissenssache jedem überlassen werden [168].

---

168) Schleiermacher hat 264-274. behauptet, die Selbsterhaltung könne in keinem ethischen Systeme schlechthin Pflicht seyn, überall müsse sie durch irgend etwas bedingt seyn, die Ethik beschreibe nur eine Weise des Lebens, nähmlich die moralischgute, und könne eben deswegen keine andere Weise, es zu erhalten, in sich schließen, als eben diese, weil sie sonst aus ihrem Inhalte hinausgehen würde, es dürfe offenbar zur Erhaltung des Lebens nichts Unsittliches geschehen, die Erhaltung des physischen Lebens seye daher nichts unmittelbar sittliches, auf einem sittlichen Grunde ruhendes, sondern nur etwas sittlich-Begrenztes, alle Philosophen, welche sie als eine besondere Pflicht dargestellt haben, seyen in Widersprüche gerathen; nur Spinoza sey dem Widerspruche und der Unbestimmtheit ausgewichen, indem er das Leben gar nicht von seiner ethischen Bedeutung getrennt habe, und es ihm als Gegenstand der Erhaltung nur theils das fortgesetzte wahre Handeln, theils aber die absolute Identität des Seyns sey, ohne deren Erhaltung das ethische Leben aufhöre, indem er also alle Pflichten und Tugenden aus der Selbsterhaltung ableite. Ohne uns auf diesen Spinozistischen Begriff vom Leben einzulassen, bemerken wir nur Folgendes. Die Pflicht der Erhaltung des physischen Lebens gründen wir ohne Bedenken theils darauf, weil wir ohne sie die uns aufgegebenen Pflichten nicht erfüllen können, theils aber auf den uns eingepflanzten natürlichen Trieb zum Leben, (dessen Ueberwägung nur eine Ausnahme von der Regel und Folge eines unnatürlichen oder unsittlichen Zustandes ist) eben so wie manche andere Pflichten auf gleiche Weise begründet werden.

§. 70.

Ansicht und Schätzung dieses Lebens. Tod.

Wir sollen dieses Leben 1) schätzen, weil es die nothwendige Bedingung unserer moralischen Ausbilbildung und Wirksamkeit und die Quelle der edelsten und reinsten Freuden ist Math. 6, 25. Gal, 6, 10. Joh. 9, 4.

---

indem es der Vernunft zuwider ist, einem wesentlichen Triebe der menschlichen Natur zu widerstreben. Insofern ruht diese Pflicht auf einem sittlichen Grunde, und die Ethik weist uns zu derselben an, schreibt also nicht nur eine gewisse Lebensweise, sondern die Erhaltung des Lebens selbst vor. Das ethische Leben selbst hat nur zum Theil Beziehung auf die Erhaltung des physischen, es begreift Tugenden und Mittel in sich, die zur Erhaltung desselben dienen; es darf zu diesem Zwecke nichts Unsittliches geschehen, insofern ist die Selbsterhaltung etwas sittlich=Begränztes und keine absolute, unbedingte Pflicht. Kann sie nicht geleistet werden, ohne andere Pflichten zu übertreten, so hört sie auf, weil sie alsdann aufhört, ein Mittel zur Erfüllung der Pflichten zu seyn und nur ein Mittel zur Uebertretung derselben werden würde. Man sage nicht, daß, wenn man in einem solchen Falle sich selbst erhalten würde, man doch die Möglichkeit aller Pflichterfüllung in sich erhalten und nachher überhaupt alle Pflichten erfüllen könnte, denn diese Möglichkeit darf man durch die Pflichtübertretung nicht erkaufen. Morden darf man deswegen sich selbst nicht, denn dieß ist nie ein nothwendiges Mittel, einer Pflichtübertretung zu entgehen, oder eine Pflicht auszuüben. Collidirt die Selbsterhaltung mit einer vollkommenen Pflicht, so muß sie weichen und so muß man das Leben aufopfern, collidirt sie mit einer unvollkommenen, so treten eben die Regeln ein, nach welchen überhaupt die Collisionen gleichartiger Pflichten zu entscheiden sind.

2) zufrieden mit demselben seyn, indem es nicht nur jedem Menschen Freuden, sondern auch in seinen Uebeln Mittel der Vervollkommnung, der Erziehung, der Thätigkeit und damit der moralischen Glückseeligkeit darbietet, die Weisheit fordert, sich nach unabänderlichen Einrichtungen zu fügen, die Zufriedenheit macht den Menschen zur Ausübung aller seiner Pflichten fähiger, die Unzufriedenheit aber, als herrschende Gemüthsstimmung dazu unfähiger 1. Tim. 6, 6-8. 3) Das Leben nicht bloß als eine Quelle von Freuden und Genüssen betrachten und uns keine schwärmerische Vorstellungen von Lebensglück machen, vielmehr es als ein Leben ansehen, welches mancherlei Uebeln ausgesetzt und unterworfen ist und in welchem eher Glückswürdigkeit, als Glückseeligkeit zu erreichen steht. 4) die Flüchtigkeit, Kürze und Ungewißheit desselben nie aus den Augen verlieren, es als ein Leben betrachten und behandeln, welches dem Tode unterworfen ist, uns an den Tod oft erinnern, uns mit ihm vertraut machen; den Gedanken an den Tod auf unser Leben, und dieses auf den Tod beziehen, vor ihm nicht zittern, ihn aber auch nicht gering achten, ihn nicht aus Lebensüberdruß oder aus Abneigung gegen die Pflichterfüllung wünschen, aber immer bereitwillig zum Sterben seyn Ps. 90, 12. Pred. 7, 2 f. Sir. 7, 36. 41, 1-4. Math. 26, 39. 53 f. Ebr. 2, 14 f. 1. Thess. 4, 13. Phil. 1, 20 ff. 2. Kor. 5, 2. 9. Bei dem ächt gebildeten Menschen erhebt sich aus der ernsten und reifen Betrachtung des gegenwärtigen Lebens die Ahnung, die Hoffnung, der Glauben eines künftigen höheren und

ewigen Lebens nach dem Absterben dieses rohen Körpers, und dann gewinnt das jetzige Leben für ihn eine höhere Beziehung und ein neues Licht, Phil. 3, 20 f. 2. Tim. 4, 6-8. [169]).

§. 71.

Von der pflichtmäßigen Sorge für die Gesundheit.

Die Gesundheit ist Integrität, Unverletztheit, naturgemäße Wirksamkeit und Harmonie unsers Körpers, und seiner Theile. Die Sorge für dieselbe ist bald Erhaltung, bald Verbesserung, bald Wiederherstellung der Gesundheit. Diese Pflicht beruht darauf, daß dadurch das Leben verlängert, die moralische Thätigkeit erleichtert und erweitert wird, und daß wir unserem Körper wegen seiner Einrichtung, und Bestimmung Schonung und Achtung schuldig sind. Sie hat übrigens dieselben Grenzen, wie die Pflicht der Selbsterhaltung. Die Gesundheit ist eines der größten Güter, doch muß man den Werth desselben nicht zu hoch anschlagen und bedenken, daß auch der Mangel derselben ein Gut für uns werden kann.

---

169) Plat. Phaed. c. 9 sqq. Cic. Tusc. Quaest. L. I. 34-42. 47. 49. de senect. c. 19 s. Senec. op. 26. 30. 61. Meiners verm. phil. Schr. II. 166 ff. Heinsii de contemtu mortis II. 4. Leyd. 1621. La Placette: la mort du juste ou la manière de bien mourir. Amst. 1695. Troschels Lazarus von Bethanien 3 Thle. Berlin 1791. Schütze Kritik der Vernunftgründe wider die Schrecken des Todes. Schlesw. 1795. Thieß über den Tod und das Leben. Lpz. u. Gera 1799.

Eigene Aufmerksamkeit auf unsern Körper und auf das, was ihm gesund oder ungesund ist, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Gemüthsruhe und Heiterkeit, Oberherrschaft über die Affecten, Entfernung der Leidenschaften, Wahrheit des Charakters, Abhärtung, eine gewisse Macht des Gemüths über den Körper, Reinlichkeit, mäßiger Genuß einfacher, naturgemäßer, sinnlicher Freuden, Erwerbung gewisser Kenntnisse über die Beschaffenheit und den Bau des menschlichen Körpers und Gebrauch des Arztes in den gehörigen Fällen sind die vornehmsten und allgemeinsten Mittel, welche die Moral hier angeben kann. Uebrigens hat diese Pflicht ihre Grenzen, zuweilen sollen wir unsere Gesundheit wegen höherer Pflichten wagen oder aufopfern, zuweilen treten auch unüberwindliche Hindernisse ein, eine pflichtmäßige Sorge für die Gesundheit zu tragen. Der Siracide setzt den Werth der Gesundheit ins Licht und gibt Regeln zur Sorge für dieselbe 30, 14 f. 37, 26 f. 38, 1-15. Das Christenthum verbietet die vernünftige Sorge für den Körper nicht, es gebietet keine Vernachlässigung und Peinigung des Körpers um religiöser Zwecke willen, wiewohl es nur allzufrüh und häufig so gedeutet worden ist Col. 2, 20-23. Es will, daß man den Körper schone, ehre und zu höheren Zwecken pflege Röm. 13, 14. Eph. 5, 29, 1 Kor. 6, 13-15. Jud. 4. 8. 10. 12. [170]).

---

170) Plutarch. de sanit. tuenda. Garve zu Cicero II. 59 ff. Hufeland Kunst das menschl. Leben zu verlängern 2 Thle. 2. A. Jena 1798. Kant von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz, seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn 1797. Anthropol. 140-142.

§. 72.

Pflichten und Tugenden in Ansehung der Nahrungsmittel.

Ueberladung und Gefräßigkeit, Berauschung und Versoffenheit streiten mit den Pflichten der Selbsterhaltung, mit der Sorge für unsere Gesundheit, betäuben, rauben dem Menschen die freie Besonnenheit und Ueberlegung, den freien Gebrauch seiner Kräfte und bringen überhaupt die mannichfaltigsten und schädlichsten moralischen und physischen Folgen für ihn und für andere hervor. Die Leckerhaftigkeit, wenn sie auch nicht zugleich Unmäßigkeit ist, ist doch heftige Anhänglichkeit an einen ausgesuchten und lebhaft angenehmen thierischen Genuß. Die Mäßigkeit (welche übrigens viel Relatives an sich hat) besteht in einem solchen Genusse der Nahrungsmittel und Getränke, welcher der Selbsterhaltung und Gesundheit, dem freien Gebrauche unserer Kräfte und der Uebung der Tugenden und Pflichten nach unserer Einsicht am angemessensten ist, Sprüchw. 23, 20 f. 20, 1. 33, 29-35. Jes. 5, 11 ff. 28, 7. Tob. 4, 15. Sir, 37, 28-30. 31, 19 f. 19, 3 f. 27, 28-30. 29, 20. Röm. 13, 11-14. Gal. 5, 21. 1. Kor. 6, 10. 10, 31. Luc. 21, 34. Ephes. 5, 18. 1 Petr. 4, 3. 1 Tim. 4, 3. Phil. 3, 19. Die Mittel zur Ausübung und Erwerbung dieser Tugend sind die Vorstellung, daß unsere ganze pflichtmäßige Wirksamkeit und der Werth unsers Charakters sehr von derselben abhängt, die Angewöhnung an die einfachsten Nahrungsmittel, die Entfernung von Gelegenheiten, wo der Reiz zur Unmäßigkeit besonders stark und mannichfaltig wird, die Vorsicht, wo man sie nicht vermeiden kann, die Er-

innerung an so viele hungernde Arme [171]). Die eigensinnige, abergläubische, schwärmerische gänzliche Enthaltung von gewissen Speisen, wenn nicht moralische Rücksichten auf uns selbst oder andere eintreten, ist der Vernunft und dem Christenthum zuwider Röm. 14, 14. 22. 16 - 19. Col. 2, 16. 1. Kor. 6, 12 ff. 8, 1. 4-6. 8. 1. Tim. 4, 3-5. 1. Kor. 10, 23-29. Gesch. 15, 29. [172]). Das Fasten kann zur Stärkung oder Wiederherstellung der Gesundheit, zur Anstrengung des Geistes, zur Andacht, selbst als ein gemeinschaftlicher Kirchengebrauch für gewisse Menschen sehr zweckmäßig seyn, allein es kann auch sehr gefährlich und schädlich für die Tugend des Menschen werden, wobei es theils auf die Art des Fastens, theils auf die Gesundheit, das Temperament, die Gemüthsart des Fastenden ankömmt Levit. 16, 29. 31. 23, 32. 2. Kön. 25, 11. Jer.

---

171) Unter den Kirchenvätern gibt besonders Clemens Alex. sehr strenge Gesetze in Ansehung des Essens, Trinkens und der Mahlzeiten. Gesch. der Sittenl. Jesu II. 191-194. — Kant Anthropol. 71 - 74. Schleiermacher 274 - 276. Bergius Tal om Laeckerheter. Stockh. 1787. 2 Thle. An inquiry into the effects of ardent spirits upon the human body and mind — by B. Rush. 4. ed. Pensylvan. 1805. J. H. Becker Vers. einer Literatur und Geschichte der Nahrungsmittelkunde. Stendal 1800. 2 Thle.

172) Von den Mosaischen Speisegesetzen Michaelis Mos. Recht IV. §. 190. 201 - 206. Origenes setzt schon den Vorzug des Christenthums in dieser Rücksicht ins Licht und erklärt den Genuß des Fleisches und Weins an sich für ein Mittelding, Gesch. der Sittenl. Jesu II. 281 f. Beides aber halten Hieronymus und Isidorus Hispal. für verboten a. O. III. 97 f. 191.

41, 2. 52, 6, 12. Jes. 58, 3 ff. Zach. 7, 10-15. 8, 19. Math. 3, 4. 4, 1. 2. 6, 16-18. 11, 18 f. 9, 14 f. Marc. 2, 18-22. Gesch. 10, 30. 13, 2. 3. 1. Tim. 4, 3. 8. Col. 2, 20. [173]).

§. 73.

Pflichten und Tugenden in Ansehung des Geschlechtstriebes.

Die Lehre von dem moralischen Verhalten des Menschen in Ansehung des Geschlechtstriebes wird in den Moralsystemen des Alterthums und der neueren Zeiten sehr verschieden bestimmt [174]). Die Bibel hat sich unstreitige Verdienste um diese Lehre erworben. Sie redet von wenigen Pflichten so wiederholt und stark, wie von diesen, und erklärt sich wider wenige Sünden und Laster so nachdrücklich und bedeutend, als wider die der Unkeuschheit. Uebrigens finden sich insofern Verschiedenheiten zwischen dem A. und N. T. als dort von den Lastern der Unzucht und Unkeuschheit freier, offener und unverdeckter, hier aber mit einer gewissen

---

173) Von den Lehren der Kirchenväter über das Fasten s. Gesch. der Sittenl. Jesu II. 342-345. 409-413. III. 96. 164. 341 f. — Richter de ieiunior. noxis in Diss. in usum theologor. et philologor. seorsim edit. Goett. 1775. Diss. de longis ieiuniis in Benedicti XIV. op. de servor. Dei beatificatione IV. 328 sqq. Stolz Geist der Sittenl. Jesu II. 365 ff. 376 f. Apologie du ieune Gen. et Par. 1790.

174) Vergl. Schleiermacher 276-282., welcher auf manche Mängel in der Behandlung dieser Lehre aufmerksam macht.

Zurückhaltung und Schaam gesprochen wird [175]), dort mehr unkeusche Handlungen verurtheilt und mit bürgerlichen Strafen bedroht, hier auch unkeusche Gesinnungen und Empfindungen verdammt, und die Unzüchtigen den göttlichen Strafen überlassen werden [176]), dort auf Beförderung der Ehen und der Fortpflanzung auf alle Weise hingearbeitet wird, hier aber doch Stellen vorkommen, wo (sey es nun aus welchen Ursachen und mit welchen Einschränkungen es wolle) die Ehen abgerathen werden und der keuschen Ehelosigkeit eine gewisse Verdienstlichkeit beigelegt wird. Der Geschlechtstrieb ist entweder überhaupt ein unbestimmter Trieb zur Befriedigung eines physischen Bedürfnisses und zu einem thierischen Genusse, bald bestimmter zur innigsten physischen Vereinigung mit einer Person von einem andern Geschlechte, bald auch zur Fortpflanzung des Geschlechts. Findet sich dieser Trieb in einem verständigen und vernünftigen, freien und moralischen Wesen, so verbindet er sich von selbst, sobald ein solches Wesen sich über die Thierheit erhebt und zu einer höheren Bildung gelangt, mit ästhetischen und moralischen Gefühlen und unter-

---

175) Paulus sagt selbst Eph. 5, 3. 12. *πορνεια δε και πασα ακαθαρσια η πλεονεξια μηδε ονομαζεσθω εν υμιν — τα κρυφη γινομενα ὑπ᾽ αὐτων αισχρον εστι και λεγειν.*

176) Ebr. 13, 4. *τιμιος ο γαμος εν πασι και η κοιτη αμιαντος· πορνους δε και μοιχους κρινει ὁ θεος.*

wirft sich ihnen. Der Hauptzweck aber, wozu uns dieser Trieb geschenkt ist, besteht darinn, daß wir dadurch physisch zur Fortpflanzung unsers Geschlechts, zum Eintreten in die schönen moralischen Verhältnisse zwischen Gatten, Eltern, Kindern, Verwandten und zur Uebung der damit verknüpften Tugenden und Pflichten angetrieben und veranlaßt werden sollten; so wird dieser Trieb moralisirt. Die Pflichten in Rücksicht auf ihn sind folgende:

1) Befriedige diesen Trieb nie auf eine Art, welche den Gesetzen und Zwecken der Natur widerspricht, nicht so, daß du dir dabei bloß das thierische Vergnügen zum Zwecke setzest und den eigentlichen Zweck meidest oder zerstörest, und dich bloß als ein Mittel zur Stillung thierischer Lust behandelst. Die Schrift selbst gedenkt verschiedener unnatürlicher Befriedigungen, welche sie zugleich verurtheilt, des Beischlafs, wobei die Conception absichtlich gehindert wurde Gen. 38, 9 f., der eigentlichen Selbstbeflekkung Röm. 1, 24. [177]), selbst unvorsätzliche Pollutionen machten nach dem Mosaischen Gesetze eine Zeitlang unrein, d. i. schlossen vom Heiligthum, den

177) Tissot von der Onanie, übers. von Carstens. Hamb. 1777. Börners prakt. Werk von der Onanie 2 Thle. Lpz. 1776. Hermes für Töchter edler Herkunft 3 Thle. Lpz. 1787. Salzmann üb. die heimlichen Sünden der Jugend. Lpz. 1787. Allg. Revision des Schul- und Erzieh.Wesens. Herausg. von Campe 6. u. 7. Th. Hufeland II. 11 ff. 109.

Opfermahlzeiten und der Berührung anderer aus Levit. 15, 16 f., der Päderastie, welche zu Sodom Gen. 19, 4 ff. und unter den Cananitern Levit. 18, 3. 22-28. herrschte, von welcher Moses mit dem größten Abscheu redet und welche er an beiden Theilen mit dem Tode bestraft 18, 22. 20, 13., welche Paulus als etwas beschreibt, was vom Reiche Gottes ausschließe 1. Kor. 6, 9 f. 1. Tim. 1, 10., der Schande mit dem Vieh, auf welche das Mosaische Gesetz gleichfalls die Todesstrafe setzt Levit. 18, 23. 20, 15 f. Deut. 27, 31., des Mißbrauchs der Geschlechtseigenschaften zwischen Weibspersonen selbst Röm. 1, 26., der Nothzucht Deut. 22, 28 f. Ezech. 22, 11. [178]).

2) Versage dir alle auch naturgemäße Befriedigung dieses Triebes, wenn dadurch die Pflichten gegen dein oder des anderen Leben und Gesundheit, das Wohlwollen, die schuldige Achtung gegen die Rechte und Sittlichkeit anderer verletzt werden müßte. Eine solche Enthaltsamkeit ist gar wohl möglich, auch für Ge-

178) Plato, welcher überhaupt in der Lehre von der Keuschheit der strengste unter den alten Philosophen war, stellt namentlich die Päderasten als Mörder des menschlichen Geschlechts in ihrer Person dar, de legg. VIII. 412 sqq. *κτεινοντας εκ προνοιας το των ανθρωπων γενος.* Bip. Unerwartet lax waren hierin die Stoiker Sext. Empir. Pyrrh. Hypotyp. 3. 24. *οι περι τον Ζηνωνα αδιαφορον το της αρρενομιξιας ειναι φασι — τους στωικους ορωμεν ουκ ατοπον ειναι λεγοντας το ἑταιρᾳ συνοικειν και το εξ εταιρας εργασιας διαζην.*

sundheit und Leben nicht gefährlich, der Trieb ist seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht unwiderstehlich, wird selbst durch gewisse Einrichtungen im männlichen und weiblichen Körper gemäßiget, und es stehen dem Menschen auch mancherlei Mittel zur Mäßigung desselben zu Gebot [179]). Sonst aber ist das gänzliche Verzichtthun auf die Befriedigung desselben weder pflichtmäßig noch verdienstlich. Dem Judenthum ist nichts fremder, als eine solche mönchische Tugend und die Heiligkeit des ehelosen Standes. Die Juden waren schon von selbst geneigt, vielmehr der Ehe Heiligkeit zuzuschreiben und eine zahlreiche Familie und Nachkommenschaft unter die größten Segnungen des Himmels zu zählen. Will man das Nasiräat Levit. 6, 1-21. und die Weihung Samuels 1. Sam. 1, 11. 27 f. 2, 18. 3, 1 ff. für eine Art von Mönchthum halten [180]), so kommt doch von einer Enthaltung von Befriedigung des Geschlechtstriebes nichts dabei vor. Das Judenthum enthielt ursprünglich nur den Grundsatz, man solle diesen Trieb auf keine naturwidrige Art und bloß zur rechtmäßigen Kinderzeugung befriedigen, die damit verbundene Wollust wurde für nichts Sündliches und des Menschen Unwürdiges gehalten. Diese letzte Vorstellung entstand doch bei den

179) Vergl. Hufeland II. 117 ff.

180) Michaelis Mos. Recht III. §. 145. Less super lege Mosaica de Nasiracatu prima eaque antiquissima vitae monasticae improbatione. Goett. 1789. Berger prakt. Einl. ins A. T. II. 180.

den Juden. Wir finden die Vorschrift, daß man, wenn man heirathe, es nicht aus Wollust thun soll, und daß man bei dem Beischlafe nicht auf die Lust, sondern auf die Frucht sehen soll Tob. 6, 17 ff., und Philo lehrte, daß die mit dem Beischlafe verbundene Wollust erst seit dem Sündenfalle entsprungen und etwas Böses, ja selbst die Quelle alles übrigen Bösen sey und sich als Erbsünde fortpflanze [181]). Unter den Essenern und Therapeuten waren viele ehelose Asceten [182]). Da Jesus selbst ein eheloser Heiliger und nach einem uralten Glauben ohne Geschlechtslust auf eine übernatürliche Art in einer Jungfrau erzeugt war, da er, wiewohl nicht unbedingt, sondern mit Rücksicht auf Zeitumstände von der Ehe abrathet Math. 19, 9 ff., und Paulus dasselbige thut 1. Kor. 7, 1 ff., so ist es wenigstens kein Wunder, daß unter den Christen die Meinung entstand, es liege in einer keuschen Ehelosigkeit eine höhere Tugend. Aus der zuletzt angeführten Stelle kann man übrigens wahrscheinlich schließen, daß Paulus die eheliche Beiwohnung, wobei der Zweck der Fortpflanzung nicht erreicht werden kann, nicht durchaus für unerlaubt gehalten hat. Anders scheint Moses geurtheilt zu haben Levit 20, 18. Die Kirchenväter betrachten fast durchaus die vollkommene Keuschheit und Ehelosigkeit als die höhere christliche Tugend, finden in dem Geschlechtstriebe und in jeder Befriedigung desselben etwas Sündliches. Justin beruft sich auch darauf, daß Jesus selbst die Geschlechts-

---

181) Gesch. der Sittenl. Jesu I. 506.
182) a. O. 456. 476.

lust unbefriedigt gelassen habe. Nur als etwas Erlaubtes und nun einmal zur Fortpflanzug des menschlichen Geschlechts nothwendig gewordenes sehen sie die mit sündlicher Wollust verbundene Stillung der Geschlechtslust an. Sie sprechen mit der höchsten Bewunderung von der Heiligkeit des ganz keuschen und ehelosen Lebens, von denjenigen, welche sich demselben gewidmet haben. Einige ermahnten ausdrücklich zur Ehelosigkeit und meinten, daß da, wo viele im Cölibat leben, die Ehen desto geseegneter und fruchtbarer seyen. Hieronymus redet von der Ehe, wie von einem geringen Uebel, um größeres zu verhüten, nennt sie ein Mittel wider die Unkeuschheit, er beschreibt sie als etwas, was Gott und die Kirche verstatten, die keusche Ehelosigkeit als etwas, was sie wollen. Er lobt die Ehen nur noch deswegen, weil Mönche und Nonnen daraus erzeugt werden. Er giebt selbst zu verstehen, daß, da das Ende der Welt nahe, die Fortpflanzung der Menschen nicht mehr nöthig sey. Augustinus fand für nöthig zu zeigen, daß die Ehe nichts Böses sey und vielmehr manches Gute an sich habe, erklärte aber doch die mit dem ehelichen Beischlafe verbundene Wullust für eine Sünde, die erst seit dem Sündenfalle entstanden sey, und nannte die keusche Ehelosigkeit eine höhere Vollkommenheit, ja er drückte selbst den Wunsch aus, daß alle in derselben leben möchten, weil alsdann das Ende der Welt würde beschleuniget werden. Vernünftigere und gemäßigtere Grundsätze hatte Clemens Alex. und Origenes [183]).

183) S. über die hieher gehörenden Lehren des Justin, Athe-

3) Beherrsche und mäßige den Geschlechtstrieb in der Gesinnung und Empfindung, im ganzen Betragen und Reden. Ist irgend ein Trieb, wo dieß erforderlich ist, so ist es dieser, wegen seiner Heftigkeit und wegen der unabsehlich zerrüttenden Folgen der ungebundenen Befriedigung desselben für Körper, Geist und Herz, für eigene und fremde Wohlfahrt, für die Gesellschaft und den Staat. Sey keusch, züchtig, schaamhaft, sittsam, fliehe das Schwärmen in wollüstigen Phantasien und Gefühlen, die Verliebtheit, Coquetterie, Schaamlosigkeit und Frechheit, die Unzucht und Hurerei, welche nicht bloß im außerehelichen Beischlafe, sondern in der Abhängigkeit von diesem Triebe und in der leidenschaftlichen Neigung, ihn bloß zum Vergnügen zu stillen, besteht [184].

---

nagoras, Clemens, Origenes, Chrysostomus, Tertulian, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus Gesch. der Sittenl. Jesu II. 114-121. 136 f. 202 f. 291-298. 333-336. 366 f. III. 56-59. 90-92. 143-146. 240 f.

184) Hufeland II. 11 ff. 118 ff. Zollikofer Warnung vor den Sünden der Unkeuschheit bei den Betr. über die Uebel in der Welt. Leipz. 1777. Es gibt allerdings eine moralisch-unerlaubte Obscönität in Reden, welche eine unkeusche und rohe Gesinnung verräth und befördert und der natürlichen Schaam zuwider ist, vergl. Aristot. Rhetor. 3, 2. Cic. ep. ad div. 9, 22. mit Cic. offic. 1, 35. Quintil. Inst. or. 8, 3. Etwas anderes ist die Belehrung über solche Gegenstände in den dahin gehörigen Wissenschaften und in ernsten Unterredungen.

Schon vor Moses wurde Unzucht und uneheliche Schwängerung für höchst strafbar gehalten Gen. 34, 38. Moses selbst that in seinen Gesetzen alles Mögliche, um den außerehelichen Beischlaf, den Beischlaf bloß zur Wollust und alle Sünden der Unkeuschheit zu verhindern und rechtmäßige Ehen zu befördern. Wenn einer ein Mädchen durch Ueberredung verführte, so mußte er in der Regel sie heirathen und dem Vater den gewöhnlichen Preiß bezahlen Exod. 22, 15. Wenn einer ein Mädchen mit einiger Gewalt zu Fall brachte, so mußte er sie nicht nur heirathen, sondern dem Vater die stärkste Geldsumme, die für ein Weib gegeben wurde, erlegen, und verlor das Recht, einen Scheidebrief zu geben Deut. 22, 28 f. In beiden Fällen mußte die Geldsumme auch alsdann entrichtet werden, wenn der Vater die Tochter nicht zur Ehe hergab. Für das Mädchen wurde auch im ersten Falle keine Strafe verordnet, des Falls aber, daß sie selbst Verführerin wäre, wird gar nicht gedacht. Wenn die Gefallene eine verlobte Braut war, so sollte sie sammt dem Verführer mit dem Tode bestraft werden Deut. 22, 23 f., ausgenommen in dem Falle, wenn die That auf freiem Felde geschah und sie nicht um Hülfe rufen konnte, wo bloß der Verführer sterben mußte 25 ff. Wenn es erst in der Ehe herans kam, daß die Frau sich als unverlobtes oder verlobtes Mädchen vergangen habe, so mußte sie sterben Deut 22, 20 f. Für eigentliche feile und unzüchtige Weibspersonen wird keine ausdrückliche Strafe bestimmt Lev. 19, 29. Deut. 23, 18. ausgenommen, wenn sie bei einem Götzentempel angestellt waren und der Hurenlohn dem Tempel und

den Priestern zufiel Hos. 4, 14. vergl. Gen. 38, 21. Deut. 23, 18., und wenn eine solche Person eines Priesters Tochter war Levit. 21, 9., in beiden Fällen erfolgte die Todesstrafe. David bittet Gott um ein von unkeuschen Trieben gereinigtes Herz Ps. 51, 12. In den Salomonischen Sprichwörtern werden die schrecklichen Folgen der Wollust geschildert, es wird gezeigt, wie der Mensch in die Laster der Unkeuschheit gestürzt werde und sich wider dieselben verwahren könne Kap. 5. 6, 20-31. Kap. 7. 9, 3-6. 23, 16-25. auch obscöne Reden werden verboten 23, 13. Das Glück einer rechtmäßigen Ehe und das Bild eines rechtschaffenen würdigen Weibes wird aufs treffendste dargestellt 5, 15-23. 31, 10-31. Sirach bezeichnet die Stufen, durch welche das Laster der Unkeuschheit geht und schreibt Mittel dawider vor 23, 4. 9, 3-9. Im Buche Tobias wird die Ehe aus bloßer Wollust und der schmutzige Scherz für sündlich erklärt 3, 18. 8, 4-9. 17. 6, 17-20.

Im N. T. wird bestimmt Keuschheit der Gesinnung und die strengste Mäßigung der Geschlechtslust, auch in Gedanken, Worten und Geberden gefordert Math. 5, 8. 27-29. 15, 19 f. Col. 3, 5-8. Gal. 5, 23 f. 1 Tim. 2, 9. Die Unkeuschheit wird als eine schändliche Selbstentehrung beschrieben 1. Kor. 6, 18. Röm. 1, 24. 27. Die Unkeuschen werden der Strafe Gottes überlassen Ebr. 13, 4. 1. Kor. 10, 8. Eph. 5, 6. Die Unzucht wird als eine Sünde der Christen gegen Jesus beschrieben, welche von seinem Reiche ausschließe, des Christen unwürdig sey und sich zu seiner Verbindung mit Jesus durchaus nicht schicke; dies wird unter

mancherlei Wendungen und Vorstellungsarten gelehrt 1. Kor. 6, 12 - 20. Röm. 13, 12 - 14. Eph. 4, 17 ff. Es hat wohl keinen Zweifel, daß das N. T. jeden außerehelichen Beischlaf und nicht bloß die ausschweifende und zügellose Wollust verbietet und Hurerei nennt, da schon das Judenthum hierin so streng war und das Christenthum in dieser Lehre in den allgemeinen Grundsätzen noch strenger ist [185]).

4) Die den Zwecken der Natur gemäßeste Art, diesen Trieb zu befriedigen, ist unstreitig die Monogamie, weil er hier bis zur edelsten Freundschaft veredelt werden kann, weil hier die Fortpflanzung, die vernünftige und gewissenhafte Kindererziehung am besten erreicht, die Rechte und Würde des weiblichen Geschlechts am besten erhalten und die schönsten moralischen Verhältnisse und Empfindungen zwischen Verwandten und Blutsfreunden veranlaßt werden können. Auch ist nur hier Gleichheit des Besitzes von beiden Seiten [186]). Die Vielweiberei ist den Rechten

185) Man vergl. übrigens Döderlein Sittenl. 250. Cannabich Krit. der pr. christl. Rel. Lehre. II. 180 ff. Ritter in Henkes Eusebia 1. u. 2. Bd. und in dessen N. Mag. 2, 4. und dagegen Lindemann in der Euseb. und N. Mag. 3. Bd. Die Kirchenväter dachten in diesem Puncte sehr strenge, s. besonders von Athenagoras und Clemens Gesch. der Sittenl. Jesu II. 136 f. 202 f.

186) Kant Rechtsl. 107 f. behauptet, wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehelichen, dieß sey nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig: denn in diesem Genusse machen sie sich zur Sache,

und der Würde des weiblichen Geschlechts, der gewissenhaften und vernünftigen Kindererziehung, der Fortpflanzung des Geschlechts nachtheilig und befördert die Ausschweifung mehr, als sie sie verhin-

---

welches dem Rechte der Menschheit an ihnen widerstreite; nur unter der einzigen Bedingung sey dieß möglich, daß, indem eine Person von der andern als Sache erworben werde, diese wiederum sie erwerbe, nur so gewinne jede wieder sich selbst und stelle ihre Persönlichkeit her. In den zu der Rechtsl. herausgegebenen Erläut. Anmerkk. Königsb. 1798., welche sich vornehmlich auf die Gött. Anz. 28. St. 1797. beziehen, kommt zur Erläuterung nichts vor, als S. 9 f., es seye hier nicht davon die Rede, daß eine Person Eigenthum der andern werde, sondern nur davon, daß einer den andern gleich als eine Sache genieße, und da könne weder der Mann das Weib genießen, noch das Weib sich dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben, d. i. nur unter der Bedingung der Ehe, welche als wechselseitige Dahingebung seiner Person in den Besitz der andern vorher geschlossen seyn müsse, um durch körperlichen Gebrauch sich nicht zu entmenschen. Die Sache war auch so nicht klarer, sondern eher verworrener geworden. Die Theorie fand daher auch viele Widersprüche Gött. Anz. 1799. St. 120. A. C. Cras de matrimonio ex idea Kantii et Fichtii. Amstel. 1800. Meisters Lehrb. des N. R. 398-405. Schulz Leitf. d. Entw. der philos. Princ. des Rechts. 214. Sollte vielleicht der Gedanke zum Grunde gelegen haben, daß der Mensch nur unter der Bedingung sich dem andern zum physischen Genusse hingeben könne, daß er zugleich mit ihm einen Bund zu lebenslänglicher monogamischer Verbindung und Freundschaft eingehe und also damit zugleich seine persönliche Würde behaupte? Dawider ist nichts zu erinnern.

dert[187]. Die Vielmännerei verurtheilt sich selbst und ist ein Werk der Noth[188]. Das Concubinat kann zwar eine vollkommene, nur nicht vom Staate und der Kirche anerkannte, Ehe seyn[189], allein schon diese Nichtanerkennung ist sehr bedenklich; gewöhnlich aber ist es nur eine unsittliche Verbindung zur Wollust. Die Gemeinschaft der Weiber ist keine Ehe[190]. In der Bibel wird die Monogamie nir-

---

187) Vertheidiger der Polygamie waren Leyser, Willenberg, Ochinus, welche darüber in einen Streit verwikkelt wurden (s. WALCH Bibl. theol. II, 1150sqq. MEISTERI Bibl. Jur. nat. et gent. III. 1-30.). MADAN Thelyphthora 3. Voll. Lond. 1781. Ritter in Henke Mag. 8. Bd. oder N. Mag. I. 153 ff. Wider dieselbige: PREMONTVAL Monogamie ou l'unité dans le mariage à la Haye 1751-53. 3 Voll. Süßmilch göttl. Ordn. I. 386 ff. MICHAELIS Paralip. contr. polyg. in Synt. Commentatt. P. II. Ebend. Abhandl. v. d. Eheges. 231 f. Mos. Recht §99-97. HUME Essay 19. Vol. 1.

188) Forsters Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt 320 f. Sehr auffallend ist, daß diese Gewohnheit unter einem sonst in mancher Rücksicht so cultivirten Volke, wie die Tibetaner, herrscht. S. m. Magaz. für Religionsgesch. I, 2, 423 ff.

189) Die Römischen Gesetze verboten die Ehen zwischen Personen, welche nicht beide das Römische Bürgerrecht hatten und nicht von einem verhältnißmäßigen Stande waren, doch duldeten sie sie als Concubinate, die Kirche aber erkannte sie, wenn sie sonst rechtmäßig waren, als wahre Ehen an. Gesch. der Sittenl. Jesu III. 480 f.

190) Sie ist in verschiedenem Sinne bei mehreren Völkern gewöhnlich gewesen und von einigen Philosophen und Gesetzgebern vertheidiget worden. Plato's Idee ist verschieden

gends ausdrücklich und bestimmt verordnet[191]). In den ältesten bekannten Zeiten der biblischen Geschichte war die Monogamie die gewöhnliche Regel. Lamech Gen. 4, 19., Abraham 16, 2. 25, 1., Esau 26, 34. 28, 9., Jakob 29, 23. 30. Nach und nach nahm die Polygamie zu. Moses hat nichts wider dieselbe verordnet und es folgt auch aus Deut. 23, 3. 17, 17. Ex. 21, 8-11. u. a. Stellen nicht, daß er in derselben etwas Unrechtes gefunden habe, er suchte sie nur unter bestimmte Gesetze zu bringen und die Zahl der Weiber zu beschränken. Nichts desto weniger nahm sie nach seiner Zeit sehr zu, Richt. 8, 30. 1 Chron. 2, 18 f. 1 Sam. 1, 2. 2 Chron. 24, 3. 2 Sam. 12, 8. 2, 2. 3, 2-8. 5, 13. 15, 16. 1 Kön. 11, 3. 2 Chron. 11, 21. 23, u. s. w. Uebrigens gab es immer neben den polygamischen Ehen viele monogamische und jene nahmen sowohl überhaupt als in Ansehung der Zahl der Weiber sehr ab[192]). Auch im N. T. ist kein bestimmtes Verbot der Polygamie enthalten Math. 19, 7-9. 1 Tim. 3, 2. 1 Kor. 7, 2., allein man kann doch

---

erklärt und beurtheilt worden de Rep. 5, 7. Aristot. Polit. 2, 2. Hist. animal. 9, 1. Clem. Alex. Strom III. 431. 628. Euseb. Praep. 13. 19. Lact. Inst. 3, 21. Von Lycurg, Zeno, Chrysipp u. a. Diog. Laert. 6, 72. 7, 33.

191) Schon früh wurde es übrigens gewöhnlich, eine Anordnung der Monogamie darin zu sehen, daß Gott Anfangs nur Einen Mann und Ein Weib geschaffen habe; s. den Athenagoras a. Gesch. II. 138.

192) Michaelis Mos. Recht. §. 87 f.

aus der zweiten Stelle, insbesondere aus der Art und Weise, wie anderswo die Pflichten der Gatten bestimmt werden, z. E. 1 Thess. 4, 3 - 5. Eph. 5, 22., so wie aus der Tradition und dem Erfolge mit Recht schließen, daß die Einführung der Monogamie im Geiste und Zwecke des Christenthums lag. Wenn wir übrigens hier nach den Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums der Monogamie in jeder Rücksicht den Vorzug geschenkt haben, so folgt noch nicht, daß jede andere Weise unter allen Umständen und Verhältnissen durchaus unsittlich sey; das Höchste kann auch hier nicht von allen und immer erreicht werden.

Die Mittel zur Ausübung der Pflichten der Keuschheit sind: die Vorstellung, daß man durch die Sünden der Unkeuschheit sich wegwerfe, entehre und unter das Thier herabwürdige, die Mäßigkeit in allen Gattungen sinnlicher Vergnügungen, Achtung fürs andere Geschlecht und die Ehe, Arbeitsamkeit, Vermeidung überspannter Empfindsamkeit, des Romanenlesens, Abwendung der Aufmerksamkeit von Gegenständen der Wollust. Auch selbst ekelerregende Nebenvorstellungen und die Erinnerung an die schrecklichen Folgen der Unkeuschheit müssen hier zu Hülfe genommen werden[193].

193) Ehlers über die Sittl. der Vergnüg. I, 17. Bauer über die Mittel dem Geschlechtstriebe eine unschädliche Richtung zu geben. Lpz. 1791. Frisch moral. Vorles. über die Pflichten der Keuschheit und des ehelichen Vertrags. Altenburg 1795.

§. 74.

Pflichten und Tugenden in Beziehung auf die Kleidung.

Der Mensch ist bestimmt, sich mehr oder weniger zu bekleiden, wie man aus der Allgemeinheit der Gewohnheit und den dazu in der Natur vorhandenen Materialien sieht, und wozu ihn auch die Sorge für seine Gesundheit, die Schaamhaftigkeit und die nothwendige Mäßigung des Geschlechtstriebes antreiben. Er soll aber seine Kleidung so viel möglich so einrichten, wie sie seiner Gesundheit, dem Zwecke und der freien Thätigkeit der Theile und Kräfte des Körpers am angemessensten ist, sich der Reinlichkeit befleißigen, auch hier auf Keuschheit und Schaamhaftigkeit Rücksicht nehmen, sich zwar vernünftigen Moden nicht entziehen, aber vor der Modesucht so wie vor Eitelkeit und Hochmuth, die auf Pracht und Schönheit der Kleidung gegründet ist, sich hüten. Diese Fehler sind nicht nur an sich unter der Würde des Menschen, sondern nähren auch eine kleinliche Denkungsart, verderben das Herz und zerstören oft das Glück der Familien 1 Petr. 3, 3 f. 1 Tim. 2, 9 f. [194]).

---

194) Ueber die Mosaischen Verordnungen Michaelis Mos. R. §. 222. 225. Die Kirchenväter, besonders Clemens und Tertullian, geben hierüber sehr strenge Vorschriften, Gesch. der Sittenl. Jesu. II. 194-197. 328-333. Sie erklären sich mit Recht auch wider die Schminke, welche eine Entstellung der Natur, ein Betrug, für die Gesundheit schädlich, gar keine Erhöhung der Schönheit, sondern eher eine Verminderung derselben, ein Zeichen einer eitlen Denkungsart und wilden Völkern angemessener ist, als cul=

§. 75.

Ausbildung der Leibeskräfte. Körperliche Fertigkeiten und Geschicklichkeiten.

Der Mensch soll, so weit es ihm Erziehung, Gesundheit, Lagen, Umstände, Verhältnisse u. s. w. erlauben, seine Leibeskräfte entwickeln, vermehren, bilden, sich eine gewisse Gewalt über seinen Körper erwerben, ihm Gelenkigkeit und Gewandtheit geben, sich körperliche Geschicklichkeiten erwerben, weil es die Pflicht der Selbstvervollkommnung mit sich bringt und weil er manche Pflichten gegen sich selbst und andere nur unter dieser Voraussetzung ausüben kann [195].

II.

Pflichten und Tugenden des Menschen in Beziehung auf sich selbst, sofern er bloß als vernünftiges und moralisches Wesen betrachtet wird.

§. 76.

Von diesen Pflichten überhaupt.

Bei jeder Pflicht und Tugend wird vorausgesetzt, daß der Mensch ein vernünftiges und moralisches Wesen sey und durch jede Pflichtübertretung handelt er

---

tivirten. — Platner de morbis ex immunditiis in Opusc. II. 70 sqq. Hufeland II. 106. Garve Vers. aus der Mor. I. 119 ff.

195) Villaume in der Revis. d. Schul- u. Erz. Wes. VIII. 213.

dieser seiner Würde zuwider. Allein es gibt Pflichten, welche eine ganz unmittelbare Beziehung auf diese angeborene Würde haben, welche eine Erhaltung derselben sind, und deren Gegentheil ein Verzichtthun auf dieselbe, eine Verleugnung derselben ist. Dahin gehört die Selbstachtung und die Wahrhaftigkeit nebst der Vermeidung der entgegengesetzten Fehler und Laster. Unmittelbare Beziehung auf unsere angeborene vernünftig-moralische Würde haben auch die Pflichten, die in Ansehung des Gewissens Statt finden, so wie die der Erhöhung jener Würde, allein sie werden besser den Lehren der allgemeinen Moral vom Gewissen, der Tugend und Besserung zugetheilt [196]).

§. 77.

Selbstachtung, Demuth, Bescheidenheit nebst den entgegengesetzten Lastern.

Die Selbstachtung, von welcher hier die Rede ist, gründet sich nicht auf einen erworbenen moralischen Werth, sondern auf die angeborene moralische Würde, welche der Mensch dadurch schon von Natur besitzt, daß Vernunft, Freiheit und andere moralische

---

196) Kant Tugendl. 68-114. hat ähnliche Bestimmungen, allein es ist darin viel Unzusammenhängendes und Inconsequentes. Er rechnet zu diesen Pflichten auch die Selbstkenntniß und die Vermeidung des Geizes, redet vom Gewissen, ohne etwas von den Pflichten in Rücksicht auf dasselbe zu sagen, und verwirrt die unvollkommenen Pflichten mit den vollkommenen.

Kräfte in ihm vorhanden sind. Schon das Bewußtseyn dieser Anlagen erregt in dem Menschen Achtung, er soll sie in sich erhalten und verstärken. Er soll etwas auf sich selbst halten, sich einen Werth beilegen, sich mit einem edlen Stolze durchdringen und nichts thun, wodurch er diese Würde schlechthin verleugnen und bei Seite setzen würde, was allerdings in seiner freien Willkühr steht. Diese Selbstachtung ist ein mit Erhebung und Beruhigung, nicht mit sinnlicher Lust, verknüpftes und zur Gesinnung gewordenes Gefühl. Sie ist so wenig mit der Gottesverehrung im Streit, daß sie vielmehr zugleich Gefühl der Gottähnlichkeit ist und dadurch verstärkt wird. Sie ist nicht einerlei mit Selbstschätzung, worunter man ein theoretisches Urtheil über unsere ganze Beschaffenheit und auch über unseren erworbenen moralischen Werth versteht. Die Selbstachtung fordert, daß der Mensch vor anderen nicht krieche, ihnen nicht schmeichle, sich als vernünftiges und moralisches Wesen unter andere Menschen nicht heruntersetze, seinen Werth nicht erst von anderen erschleichen, sich ihn nicht von außen verschaffen wolle, daß er nicht niederträchtig denke und handle, sich nie bloß als Mittel von anderen gebrauchen lasse, sich in keine sclavische Abhängigkeit von anderen in Gesinnungen und Urtheilen setze. Alles dieß würde Verachtung und Geringschätzung unserer selbst seyn, von welcher es jedoch noch andere Gattungen gibt, die ein milderes Urtheil verdienen und die aus vielen widrigen Schicksalen, getäuschten Hoffnungen, mißlungenen Versuchen zu unserer Besserung, Ver-

zweiflung an uns selbst und Schwermuth, auch wohl aus falschen theoretischen Grundsätzen über die Natur und Bestimmung des Menschen, es mögen nun Grundsätze des Aberglaubens oder Unglaubens seyn, entspringen. Die Demuth und Bescheidenheit widerstreiten der Selbstachtung nicht, sondern sind mit derselben verknüpft. Der Demüthige demüthiget sich nicht vor anderen Menschen, sondern weil er sich bewußt ist, das moralische Gesetz nicht so erfüllt zu haben, wie er hätte sollen und können, er demüthiget sich vor Gott, welcher moralisch vollkommen ist und von welchem er abhängt, er demüthiget sich, wenn er sich im Verhältnisse zum Universum denkt, allein eben deswegen ist er sich zugleich auch seines Bestrebens, das Gesetz zu erfüllen, seiner Fähigkeit, es zu können, seiner Gottähnlichkeit, seines Vermögens, ihm immer ähnlicher zu werden, und seines hohen Rangs in der Natur der Dinge bewußt. Die Bescheidenheit gründet sich auf eine unpartheiische Beurtheilung und Schätzung unserer selbst und anderer Menschen, sie ist ein derselben gemäßes Denken und Betragen, sie macht wenig Ansprüche, drängt sich nicht vor, läßt anderen Gerechtigkeit wiederfahren, läßt ihre Verdienste sich allein durch sich selbst geltend machen und schließt zugleich ein Gefühl unserer Fehler und Gebrechen, wie unserer Vorzüge und Verdienste in sich. Die Selbstgefälligkeit, die Eitelkeit, der Stolz auf Dinge, die keinen wahren Werth haben oder ganz nichts Persönliches sind, der Hochmuth, die Aufgeblasenheit, die leere Einbildung von Kräften, Verdiensten und Wichtigkeit

streiten mit der Selbstachtung wie mit der Bescheidenheit und Demuth.

Schon im A. T. kommen treffliche Lehren über Stolz, Demuth und Bescheidenheit vor. David erklärt den Stolz für Sünde und macht sichs zur Pflicht, demüthig zu seyn Ps. 131, 1 f. Ps. 101. In den Salomonischen Sprüchen wird der Tugendstolz als etwas vorgestellt, was die Besserung hindert und lieblos in der Beurtheilung anderer macht 30, 12., der Stolz auf Kenntnisse als etwas, was Schande, Fall und Unglück bringt und Gott mißfällt 11, 2. 16, 18. 13, 10. 16, 5. 6, 17. Auch Jeremias bestreitet den Stolz auf innere und äußere Vorzüge 9, 23. Sirach bemerkt vom Stolze, daß er ein Abfall von Gott und eine Entfernung des Herzens vom Schöpfer sey, und daß er zur Ungerechtigkeit verleite 10, 8. 12. und im Tobias wird er als Grund des Verderbens vorgestellt 4, 13. Die Sprichwörter lehren Bescheidenheit und Demuth und verheißen den Demüthigen Erhöhung 11, 2. 29, 23. und Sirach schärft neben der Sorge für die Ehre und guten Namen ein, man solle seinen Werth nicht höher hinaussetzen, als er ist 41, 12 f., 10, 27 f., sich um äußerer Vorzüge willen nicht erheben 11, 2. 4., sich nicht zu Geschäften drängen, die über unsere Kräfte drängen, und sich desto mehr demüthigen, je höher man sey 3, 16-19.

Jesus und die Apostel gründen die Pflicht der Selbstachtung vornehmlich darauf, daß Gott die Menschen nach seinem Bilde geschaffen, sie zur Tugend und zu einer endlosen, unaussprechlichen Seeligkeit bestimmt,

daß

daß er zu ihrer Bildung und Beglückung von jeher die weisesten und gütigsten Anstalten getroffen und insbesondere seinen Sohn gesandt und für sie in den Tod dahin gegeben habe Jak. 3, 9. 1 Kor. 7, 23. Joh. 3, 16. 1 Petr. 1, 3 ff. Ebr. 2, 6 ff. 1 Joh. 4, 9. Röm. 5, 8. 1 Petr. 2, 9 f. Jesus ist ein Muster der Vereinigung der Selbstachtung und Demuth. Die letzte schärft er wiederholter und dringender ein, als viele andere Tugenden. Diese seine Vorschriften haben zum Theil eine besondere Beziehung auf den Jüdischen Nationalstolz, auf den Pharisäismus, auf die anfänglichen ehrgeizigen Erwartungen und Hoffnungen der Apostel vom Messiasreiche, und auf das geduldige Ertragen des Unrechts, welches bei der Ausbreitung des Evangeliums erforderlich war Math. 11, 28 f. Joh. 13, 12-17. Marc. 9, 33-37. Math. 18, 3 f. 23, 5-12. Luc. 14, 7 ff. Math. 20, 20-28. Luc. 18, 9-14. Math. 5, 38-42. Von der andern Seite hat Jesus seinen Jüngern deutlich genug gesagt, sich und die Lehre, die sie verkündigen, nicht wegzuwerfen und auf sich als Menschen und Verkündiger der himmlischen Lehre, als Werkzeuge der Vorsehung zur Erreichung der heiligsten Absichten einen hohen Werth zu setzen Math. 10, 10-15. 24-23. 7, 6. Die Apostel ermuntern die Christen, bei ihren stärksten Ermahnungen zur Demuth, zugleich zur Behauptung ihrer Würde gegen Juden und Heiden. Ueberall ist dem ganzen Geiste des Christenthums nichts mehr zuwider, als sich als Mittel zu schlechten Zwecken herzugeben, seinen Werth in bloß äußerlichen und zufälligen Vorzügen zu suchen, niedrig zu kriechen und schmeicheln, die Demuth

und Bescheidenheit zu verletzen. Röm. 12, 3. 1 Kor. 4, 6 f. Phil. 2, 3 ff. Jak. 4, 6. 16. 1 Petr. 5, 5 f. 1 Kor. 6, 1 ff. 2, 14 - 16. 7, 23. Luc. 14, 7 - 11. Gal. 5, 26. Jak. 2, 1 - 4.

§. 78.

Lüge. Philosophie und biblische Lehre. Geschichte.

Lügen heißt vorsetzlich, sey es nun durch Reden oder andere Zeichen eine Unwahrheit oder das Gegentheil von dem, was wir wissen oder wovon wir überzeugt sind, in der Absicht, den andern zu täuschen, äußern. Sobald der andere weiß oder vermuthen kann, daß wir es nicht ernstlich meinen und wir es ihm auch wohl selbst zu verstehen geben, so findet keine Lüge Statt. Gedichte, Fabeln, Romane, gewisse Formeln der Höflichkeit und Galanterie, über welche man einverstanden ist, Ironieen, Scherze sind keine eigentlichen Lügen: eine andere Frage ist die, ob nicht diese Dinge bei einer höheren, für uns noch idealischen Verfassung wegfallen müßten. Zur eigentlichen Lüge gehört aber auch das, wenn man eine Unwahrheit sagt, weil man weiß, daß der andere sie für Wahrheit halten wird, und wenn man eine Wahrheit sagt, damit der andere das Gegentheil davon glauben soll; die Verstellung ist eine Lüge mit der That.

Die eigentliche Lüge, sey sie nun Schaden-, Dienst- oder Nothlüge, ist durchaus vernunft- und naturwidrig, sie streitet mit der schuldigen Achtung gegen die Wahrheit, mit der dem Menschen anerschaffenen natürlichen Geradtheit, mit der Bestim-

mung des Sprachvermögens, macht den Menschen zum unbrauchbaren Mitgliede der Gesellschaft und würdiget ihn unter eine bloße Sache und unter das Thier herunter. Es ist selbst, wie schon Augustinus bemerkt hat, verkehrt und widersinnig, die Lüge zu vertheidigen und Gründe für sie anzuführen, weil der, welcher es thut, sich verräth und nicht verlangen kann, daß man ihm traue und weil die Unwahrheit nicht aus der Wahrheit hervorgehen kann. Sobald die Moral hier im geringsten nachgibt, so kann sie gar keine bestimmte Grenze mehr festsetzen, innerhalb deren das Lügen verboten ist, so eröffnet sie einer unermeßlichen Menge von Lügen das Thor[197]). In

197) Man sehe wie noch Vogel Compend. 236 f. u. Reinhard III. 173-175. 188 f. diese Grenzen zu bestimmen suchen. Folgendes sind doch wohl keine Grenzbestimmungen: "In vorsätzlichen Abweichungen von der Wahrheit liegt an sich schon etwas Unwürdiges, allein der Grund hievon ist nicht in einer absoluten Verwerflichkeit solcher Abweichungen zu suchen: denn es ist nicht abzusehen, warum der, welcher vernünftiger Gründe wegen etwas anders äußert, als er für wahr hält, sich entehren sollte. Die wahre Ursache, warum die Lügen herabwürdigen und entehren, ist der Widerspruch, in welchem sie, der Regel nach mit der Vernunft, mit der Achtung, die man andrrn schuldig ist und mit dem Wohle der menschlichen Gesellschaft stehen. — Man muß wahrhaftig seyn, aber nur so lange man keinen vernünftigen Grund zum Gegentheil hat. — Wo es vernünftig und recht ist, den Schaden anderer zu suchen, oder wo er nach den Umständen auf keine Weise vermuthet werden kann, wo es

Beziehung auf die Einwürfe ist zu bemerken: 1) die guten Absichten und die nützlichen Folgen können eine an sich unwürdige und absolut verwerfliche Handlung nicht erlaubt und pflichtmäßig machen; 2) wenn der andere keine Wahrheit von mir fordern und erwarten kann, und er sie nur zum Bösen mißbrauchen würde, so erhalte ich höchstens ein Recht, die Wahrheit zu verschweigen und kann auch außer der Lüge andere Mittel anwenden, um Böses zu verhindern; 3) die Accommodation eines Lehrers braucht, um seine pflichtmäßigen Zwecke zu erreichen, nie bis zur Lüge zu gehen; 4) wenn der Mensch als öffentlicher Beamter spricht, so spricht er nicht in seinem Namen und lügt nicht, wenn er wider seine Einsicht und Ueberzeugung spricht; 5) wenn der Wahnsinnige für Wahrheiten keine Empfänglichkeit hat, so darf man ihm deswegen keine Lügen sagen; 6) es kann unsittliche Zustände, wie den Krieg, geben, in welchen die Lüge ganz consequent ist, aber diese Zustände sollten selbst nicht seyn; 7) die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß hindert nicht, seine Ueberzeugungen oder seine wahrscheinlichen Meinungen oder Vermuthungen auf eine angemessene Weise auszusprechen. Uebri-

---

vielmehr wohl gar der Vortheil derer, für die man sorgen soll, nothwendig fordert, daß man sie täusche, da ist es erlaubt, von der Wahrheit abzuweichen." Die Lüge soll an sich unwürdig und doch nicht absolut verwerflich, der Vernunft widersprechend und doch oft ihr gemäß, der Achtung gegen andere zuwider und doch oft erlaubt seyn.

gens gibt es allerdings sehr schwere Collisionen, wo die Pflicht, nicht zu lügen, mit anderen eben so wichtigen Pflichten zu collidiren scheint.

Im A. T. finden wir Stellen, in welchen die Lüge verboten und mit Abscheu von derselben geredet wird Levit. 19, 11. Ps. 5. 7. 10, 7. 12, 3 f. 28, 3. Sprüchw. 12, 17. 19. 22. 24, 28. Weish. 1, 6-12. Sir. 4, 33. 7, 13. 20, 28., aber doch auch solche, nach welchen heilige, Gott wohlgefällige Männer lügen, wo Lügen ohne Mißbilligung, auch wohl mit Billigung erzählt, ja als göttliche Befehle vorgestellt werden und auch wohl Gott selbst eine Lüge zugeschrieben wird Gen. 12, 10-20. Kap. 20. 22, 2. vergl. 12. 27. 18-24. 30, 37-42. vergl. 31, 7. 42, 16. 44, 4 f. Exod. 1, 19-21. Jos. 2, 4 ff. 1 Sam. 16, 1-3. 21, 2 ff. Judith 12, 13. 13, 9. u. s. w. Jesus aber, wie die Essener und Philo, lehrte die strengste Wahrhaftigkeit, verwarf durchaus jede Lüge, starb selbst für die Wahrheit Math. 15, 19. 5, 37. 10, 16. Joh. 8, 44. 1 Petr. 2, 21., und die Stellen Joh. 7, 8. 10. Luc. 24, 28. beweisen nicht, daß er sich irgend eine Lüge erlaubte, auch seine Accommodationen nach den Juden sind niemals lügenhaft. Seine Apostel opfern Alles für ihre Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Sendung Jesu auf, berufen sich auch wohl mit froher Zuversicht auf ihre Wahrhaftigkeit 2 Kor. 1, 12 ff. 1 Thess. 2, 5 ff. verschweigen ihre eigenen Fehler in ihren Schriften nicht. Petrus verleugnet zwar durch eine Nothlüge seinen Meister, beweint sie aber nachher Marc. 14, 66-72. und bestraft eine Lüge mit äußerster Strenge Gesch. 5, 1-10. Paulus accom-

modirt sich freylich zuweilen auf eine Art, welche mit einer strengen Wahrhaftigkeit nicht vereinbar ist Gesch. 16, 1-3. 21, 17-26. 23, 1-10 [198]), verbietet aber jede Lüge Eph. 4, 25. Col. 3, 9.

Schon diese Bemerkungen aus der Bibel sind Beiträge zur Geschichte der Lehre von der Lüge. Sonst sind noch folgende Puncte die merkwürdigsten [199]). 1) Unter den bekannten griechischen und römischen Philosophen hat keiner die Lüge unbedingt für verboten erklärt, selbst die strengsten, Plato [200])

---

198) Gesch. der Sittenl. Jesu I. 726 f.

199) Beitr. zu der Geschichte dieser Lehre findet man bei GROTIUS de Jur. bell. et pac. 3, 1, 9-20., NIC. ABRAM in LL. 4. de veritate et mendacio, welche seinem Pharus veteris test. sive sacrar. quaest. II. 15. Paris 1648. p. 465 sq. beigefügt sind, L. THOMASSIN traité de la verité et du mensonge, des juremens et des parjures. Paris 1693., Miller Forts. der Mosh. Sittenl. VII. 360-372., BRÜGGEMANN Comment. de mendacio necessitate extorto, adiuncta simul huius doctrinae brevi historia. Goett. 1797.

200) De republ. 3. *τοις αρχουσι της πολεως, ειπερ τισιν αλλοις, προσηκει ψευδεσθαι, η πολεμιων η πολιτικων ενεκα, ἐπ' ωφελειας της πολεως· τοις δε αλλοις ουχ' ἁπτεον του τοιουτου — θεοις μεν αχρηστον το ψευδος, ανθρωποις δε χρησιμον, ως εν φαρμακου ειδει, δηλον οτι τογε τοιουτον ιατροις δοτεον, ιδιωταις δε ουχ' ἁπτεον.* 5, 8. *συχνῳ τῳ ψευδει καὶ τη απατη κινδυνευει ημιν δεησειν χρησθαι τους αρχοντας επ' ωφελειᾳ των αρχομενων.*

und die Stoiker [1]), nicht. Sie erklären zwar die Lüge für etwas an sich verwerfliches, was man nie billigen, wohl aber als Mittel zu andern Zwecken anwenden dürfe. 2) Mehrere Kirchenväter behaupten streng die Unsittlichkeit jeder Lüge, namentlich Justin, Tertullian, Lactanz, Basilius der Große, Eusebius, Augustinus [2]). Der letzte war der erste, welcher diese Materie von allen Seiten untersuchte, tief erforschte, die absolute Verwerflichkeit jeder Lüge aus Gründen der Vernunft und der h. Schrift ableitete und alle Einwürfe dawider widerlegte. 3) Dagegen finden wir andere, welche die Lüge zu guten Zwecken für erlaubt halten, und darauf wurden sie durch gewisse biblische Stellen, durch ihre Vorstellungen von der göttlichen Eingebung der h. Schrift, durch ihren Eifer das Christenthum auszubreiten und die Ketzer zu entdecken, geleitet. Dahin gehören Clemens Alex., Origenes, Hieronymus, Chrysostomus, Cassianus u. a. [3]). Die Oekonomie im Lehren und Streiten, die so manche empfehlen und befolgen, bestand zum Theil in lügenhaften Betrügereien [4]). 4) Diese beiden Partheien haben im=

---

1) Stob. I, 2, 4. Plutarch. de repugnant. stoicor. 361. Reiske' Quintilian. 12, 1.

2) Gesch. der Sittenl. Jesu. II. 111. 347 f. III. 21. 138-143. 217 f. Euseb. Praepar. evang. I. 6.

3) Gesch. der Sittenl. Jesu II. 273-275. Clem. Alex. Strom. VII. 863. Pott. Hieron. apol. adv. Rufin. L. I. comment. in Gal. 1, 2. Chrysostom. de sacerdot. init. Cassian. Collat. XVII.

4) Schröckh Kirchengesch. IX. 343-358.

mer nebeneinander fortgedauert. In der Praxis behielt die zweite die Oberhand, und man hielt es dabei eben nicht für nöthig, diese Grundsätze in Schriften darzulegen und zu vertheidigen, welches auch sehr inconsequent gewesen wäre. Die Schreibenden nahmen sich gewöhnlich der strengen Wahrhaftigkeit an, um so mehr, da das Ansehen des Augustinus immer höher stieg und immer weiter verbreitet wurde [5]). Die Scholastiker folgten meistentheils denselbigen Grundsätzen und zogen diese Materie wieder in eine vielseitigere und tiefere Untersuchung, nahmentlich Lombardus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus [6]). Sie rechneten jedoch einige Lügen unter die verzeihlichen Sünden und Scotus erklärt wenigstens die Verstellung zuweilen für erlaubt; und es gab doch Scholastiker und Casuisten, welche die innere Unsittlichkeit der Lüge ableugneten und sich darauf beriefen, daß Gott selbst durch seine Allmacht das Unwahre wahr machen könne und auch die, welche die absolute Verwerflichkeit der Lüge behaupteten, gaben doch zum Theil gewisse geheime Vorbehalte und Auslegungen zu, welche auf Lügen hinauslaufen [7]). 5) Luther verließ hier seinen theuren Augustinus und erklärt gewisse Lügen für er-

---

5) S. z. B. Isidor. Hispal. synonym. 2, 10., Gregor. M. Moral. 18, 4., Bernard. de grat. atque lib. arbitr.

6) Lomb. sent. 3, 38. Bonav. et Duns Sc. comment. ad h. l. Thom. Summa theol. 2, 2, 109 f.

7) Vergl. Grotius l. c. 3, 1, 16, 3.

laubt und fromm [8]). Dieß wurde daher in der evangelischen Kirche zwar nicht allgemein angenommene, doch herrschende Lehre [9]). Viel weiter gingen die Jesuiten und auch andere römischkatholische Moraltheologen, welche die laxesten Grundsätze über die Lüge aufstellten. Doch vertheidigte einer aus jenem Orden, Abram, die Theorie des Augustinus und führte die ganze Lehre mit eben so viel Scharfsinn, als Gelehrsamkeit aus und die Jansenisten, wie Pascal, nahmen sich der strengen Wahrhaftigkeit an. Thomassin, ein Oratorianer, wollte selbst die Einstimmigkeit der Tradition in der Verwerfung der Lüge darthun. Jener Jesuite widerlegte auch schon die Meinung des Grotius, nach welcher die Pflicht der Wahrhaftigkeit bloß auf einem stillschweigenden Vertrage der Menschen wegen der Mittheilung ihrer Gedanken beruhte, welcher aber gleichfalls stillschweigend in manchen Fällen, wo nämlich die Lüge der Gesellschaft mehr Vortheil bringe, wieder aufgehoben werde [10]). Diesen Grundsätzen, welche dem empirischen und juristischen Geiste der Philosophie des Grotius ganz gemäß waren, folgten Puffendorf, Barbeyrac, Wolf u. a. Philosophen, aber auch viele evangelische Theologen, welche übrigens sonst verschiedene

---

8) Comment. über die Genesis: Werke Walch Ausg. I. bei bei Kap. 12. § 189 ff. bei Kap. 26.

9) Melanchth. Opp. I. 43. Chemnit. Loc. theol. II. 103 sq. Dürr Compend. th. m. ed. 2. 239 f.

10) l. c. 3, 1, 10-17. Abram l. c. 489-92.

philosophische Systeme annahmen[11]). Die strengeren Grundsätze aber lehrten J. Gerhard[12]), J. D. Michaelis[13]), Leß, und von jeher die reformirten Theologen, welche auch hierin dem Augustinus getreu blieben, namentlich Daneau, Hoornbeck, Amesius[14]), Forbesius a Corse, la Placette[15]), Pictet, Heidegger, Lampe; die absolute Verwerflichkeit der Lüge wurde in dieser Kirche so sehr herrschender Grundsatz, daß, als Saurin[16]) die Gründe für und wider zusammenstellte und die Frage nur für problematisch erklärte, er darüber heftig angegriffen auf Synoden verdammt und noch in

---

11) S. die Systeme und Lehrbücher von Buddeus, G. Walch, Crusius, Schubert, Miller, Reinhard, Christ. Erhard, Joh. Wilh. auch Ernst Christ. Schmid, Ammon, Vogel. Schomer (th. mor. 16, 2.) hatte doch strenger als gewöhnlich geurtheilt und sich stark dagegen erklärt, daß man nur so schlechthin die Scherz- und Dienstlügen für erlaubt erkläre; von den letzten sagte er, sie seyen zwar an sich nicht gut, werden aber von Gott wegen der Beschaffenheit des menschlichen Lebens verziehen, weil wir ohne sie zuweilen wichtigere Pflichten nicht erfüllen können. Cannabich Krit. II. 353-356.

12) Loc. theol. III. 177.

13) Von der Pflicht die Wahrheit zu reden. Gött. 1750. Mor. II. 159 ff.

14) De consc. 5, 53.

15) Divers traités sur des matières de consc. ch. 3.

16) Discours historiques, critiques, theologiques et moraux sur les evenemens les plus memorables du V. et N. T. Vol. II. P. II. 322 sqq. Dissertation sur le mensonge. à la Haye 1730.

seinen letzten Tagen zu einer Art von Widerrufe bewogen wurde. Die Quäcker machten sich die strengste Wahrhaftigkeit so sehr zur Pflicht, daß sie nicht einmal einen Eid schwören und sich auch keine Scherzlüge und keine Formeln der bloßen Galanterie erlauben wollten. Nachdem Kant [17]) und Fichte [18]) zu den Grundsätzen des Augustinus zurückgekehrt waren, so haben wenigere Moraltheologen, als man hätte vermuthen sollen, dasselbige gethan [19]). Noch im 18. Jahrhundert stritten in Italien mehrere Theologen darüber, ob die Lüge in irgend einem oder keinem Falle erlaubt sey [20]).

§. 79.

Positive Wahrhaftigkeit.

Diese Pflicht fordert nicht, daß wir jede Wahrheit jedem und jedesmal die ganze Wahrheit bekannt machen, sondern daß das, was wir sagen, jedesmal mit unserer Kenntniß, Ueberzeugung, Meinung genau übereinstimme, und daß wir dabei jede absichtliche Zweideutigkeit, Entstellung, Vergrößerung und Verkleinerung vermeiden. Sie bringt es mit sich, daß

---

17) Tugendl. 83 ff. Rechtsl. XLV. Berl. Blätt. 1798.

18) Syst. d. Sittenl. 384 ff.

19) Lange Syst. I. §. 120-122. Scholmeyer in Jakobs philos. Annal. Anzeig. 1795. 488 ff. Beyers Mag. für Pred. XI, 3, 44 ff.

20) Cattaneo Lezioni sacri und Orsi Dissert. dogmatica e morale contra l'uso materiale della parole. Rom. 1727. Demonstrazione teologica della veracita. Milan 1729.

wir uns selbst erforschen und unsere Worte abwägen. Sie heißt, nach den besonderen Modificationen, die sie annimmt, Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Geradheit, Offenherzigkeit, Freymüthigkeit, Zuverlässigkeit, Treue. Hier beschränkt sich der Begriff der Wahrhaftigkeit nicht bloß auf Aussagen, sondern er dehnt sich auch auf Thaten aus, eben so wie die Lüge in der Verstellung. Diese Tugenden sind Zierden der menschlichen Natur, ein wahres naturgemäßes Leben, die Bande und der Reiz der menschlichen Gesellschaft, und, obgleich sie dem Menschen oft Haß und Unglück zuziehen, doch im Ganzen Stützen der Glückseeligkeit und Klippen, an welchen Lügenhaftigkeit und Betrügerei scheitern Sprüchw. 12, 17. 19. 22. 11, 3. Zurückhaltung und Verschwiegenheit ist bald Pflicht, bald pflichtwidrig.

III.

Pflichten und Tugenden in Beziehung auf unsere Geistes- und Seelenkräfte, auf unsere Gefühle und Affecten.

§. 80.

Von diesen Pflichten überhaupt.

Unter Geisteskräften verstehen wir hier solche, deren Thätigkeit nicht von der Erfahrung und Sinnlichkeit abhängt und durch deren Gebrauch der Mensch zu Ideen und allgemeinen, nothwendigen Wahrheiten, zur reinen Logik, reinen Mathematik, Metaphysik ge-

langt. Dahin gehört die reine Vernunft und der reine Verstand. Unter den Seelenkräften verstehen wir solche Kräfte unsers Gemüths, bei welchen zugleich unsere sinnliche Natur beschäftiget und die Erfahrung zu Hülfe genommen wird: empirischer Verstand, Phantasie, Witz, Gefühl. Beiderlei Kräfte heißen auch zuweilen Erkenntnißkräfte und zwar die erste die obere, die andere die untere.

Die allgemeinen Pflichten in Ansehung derselben bestehen darin, daß wir sie, so weit es in unserer Macht steht 1) erhalten und sie nicht durch Unthätigkeit, Ausschweifung, Ueberspannung schwächen und zerrütten 2) anbauen, durch Uebung, Anstrengung, Fleiß verstärken und in geistige Fertigkeiten verwandeln Sprüchw. 23, 23. 15, 14. 24, 14. Sir. 6, 34 36. 33, 4. Die Bildung derselben soll so viel möglich harmonisch, geordnet, dem verhältnißmäßigen Range dieser Kräfte, unseren Talenten, unserer Lage, unserem Berufe und Stande angemessen seyn. Es gibt eine allgemeine und eine besondere Menschenbildung und Grade in derselben. Durch die höhere Ausbildung dieser Kräfte wird der Mensch Philosoph, Mathematiker, Gelehrter, Aesthetiker, Dichter, Redner, Künstler, Erfinder, verständiger Geschäftsmann und Handwerker. Wie er alles dieß werden soll, gehört nicht hieher, sondern die einzelnen Geistes- und Seelenkräfte sind hier nur in Beziehung auf den Menschen überhaupt und auf die Sittlichkeit zu betrachten.

§. 81.

Pflichten in Beziehung auf Vernunft, Verstand, Phantasie, Witz, Wahrheitsliebe.

Den obersten Rang behauptet die Vernunft, als das Vermögen der Ideen und Principien. Sie muß der Mensch am meisten entwickeln, durch sie alle seine übrigen Kräfte beherrschen und ordnen. Nur so wird er ein sittlichguter, rechtlicher, religiöser Mensch. Der Verstand, intellectus, muß in jedem Sinne dieses Worts, in der allgemeinen und besonderen, auch als Vermögen zu abstrahiren, vergleichen, unterscheiden, analysiren, Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke einzusehen, geübt und ausgebildet werden, weil sonst der Mensch überall die Wahrheit nicht einsehen noch seine Pflichten üben kann. Durch Vernunft und Verstand gelangt der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich und mit ihren Gegenständen besteht. Ein Trieb zu derselben ist uns eingepflanzt, und ihm zu folgen, ist, ohngeachtet aller damit verknüpften Schwierigkeiten nnd der entgegengesetzten Triebe, Pflicht. Die ächte Wahrheitsliebe ist uninteressirte Liebe zu ihr um ihrer selbst willen, prüfend, forschend, unpartheiisch, fortschreitend, doch nicht nach dem Unerkennbaren strebend, sie sucht am meisten die Wahrheiten, welche die allgemeinste Wichtigkeit für die Menschen haben, hernach aber die, welche man zu seinem besonderen Berufe bedarf oder zu deren Erkenntniß man am meisten Fähigkeit und Gelegenheit hat. Joh. 18, 37. 3, 19-21. 1 Theß. 5, 21 [21]).

21) Dieß war bei den Alten die erste Cardinaltugend. Cic.

Die Phantasie oder Einbildungskraft, sey sie nun erneuernd und wieder vergegenwärtigend oder schöpferisch, bildend, idealisirend, einkleidend, hat den grösten Einfluß auf unsere Sittlichkeit und Glückseeligkeit, auf Entschlüsse, Neigungen, Leidenschaften, Gefühle und Affecten. Der Mensch soll sie 1) durch die höheren Gemüthskräfte beherrschen 2) sie als Mittel zur Erhöhung seiner Tugend und ächten Glückseeligkeit gebrauchen. Das Christenthum hüllt die erhabensten Ideen und Lehren in die treffendsten Bilder ein und verschafft ihnen dadurch den wohlthätigsten Einfluß auf uns, es ist voll von hohen Idealen.

Die Phantasie verschwistert sich mit den anderen Gemüthskräften, namentlich mit dem Vermögen, die

---

Offic. 1, 5. 6. nennt sie perspicientia, indagatio, inventio, cognitio veri, sollertia, sapientia, prudentia und sagt unter andern von ihr: Ut quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet, quocirca huic, quasi materia, quam tractet, subiecta est veritas. — Omnes trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulcrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi, et malum et turpe ducimus. — In hoc genere — duo vitia vitanda sunt: unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamus. — Alterum, quod quidam nimis magnum studium, multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias.

Aehnlichkeiten der Vorstellungen und der Dinge zu entdecken, und dadurch entsteht der Wiz, welchen der Mensch gleichfalls in sich ausbilden, zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Tugend, zur Erhöhung seiner Glückseeligkeit, zur Vervollkommnung und Wohlfahrt anderer anwenden soll.

§. 82.

Pflichten in Beziehung auf die Gefühle.

Gefühle, so weit sie sich überhaupt beschreiben lassen, sind Wahrnehmungen irgend eines Zustands in und an uns selbst, welche mit Lust oder Unlust, Vergnügen oder Schmerz, Wohlgefallen oder Mißfallen, Erhebung oder Niederschlagung verknüpft sind. Immer sind zugleich die Seele und Sinnlichkeit dabei beschäftigt. Der Mensch kann denken, aber nicht fühlen, ohne an sich zu denken. Die Gefühle sind in Ansehung ihrer Natur, Vermischung, Dauer, Gegenstände, Rangordnung sehr verschieden und mannichfaltig. Es ist Pflicht des Menschen: 1) die Gefühle nicht in sich unterdrücken und ausrotten zu wollen, sondern sie zu entwickeln und auszubilden. Die Gefühllosigkeit, Unempfindlichkeit d. h. entweder die Schwäche oder Unthätigkeit aller oder gewisser Gefühle ist durchaus unsittlich und der Bestimmung des Menschen zuwider, 2) die Gefühle nicht in sich herrschen zu lassen. Sie sind überhaupt zum Gehorchen bestimmt. Herrschen Gefühle der niedrigern Ordnung im Menschen, so sinkt er zur Rohheit herunter und nähert sich der Thierheit. Aber auch höhere Gefühle sollen nicht in

uns

uns gebieten und nicht bis zur Ueberspannung ausgebildet werden, denn daraus entsteht Schwäche, Schlaffheit, Unbeständigkeit, Unthätigkeit, Ungeduld und eine große Menge selbstgeschaffener Leiden. Was die einzelnen Gattungen von Gefühlen betrifft, so sollen wir 1) den moralischen und religiösen Gefühlen den Vorzug geben und sie am meisten in uns ausbilden, nur durch sie geht der Weg von den moralischen und religiösen Ideen und Grundsätzen zum Willen, zur Entschließung und That; das Gegentheil ist die moralische Stumpfheit. 2) die intellectuellen Gefühle müssen genährt und erhöht werden, weil wir sonst unsere Erkenntnißkräfte niemals gehörig ausbilden werden. 3) die ästhetischen theils schon an sich, theils weil sie mit den moralischen verwandt, weil sie überhaupt Tugendmittel sind und der Tugend selbst Schönheit und Liebenswürdigkeit geben. 4) die körperlichen sollen wir nicht ausrotten wollen noch vernachläßigen, sondern sie in ihrem naturgemäßen Zustande erhalten, beherrschen, üben und zu ihren Zwekken anwenden.

§. 83.

Pflichten in Beziehung auf die Affecten.

Im Affecte ist das heftige Gefühl, welches Körper und Seele sehr stark afficirt und in der letzten oft das deutliche Selbstbewußtseyn, die Ueberlegung und Besonnenheit auf eine Zeitlang schwächt oder aufhebt, die Hauptsache. Die Affecten soll der Mensch 1) beherrschen, sie beschränken, mäßigen, nach Befinden der Umstände unterdrücken und gar nicht erwachen und wir-

ken lassen, durch die Kraft vernünftiger Vorstellungen, durch die Bändigung der Phantasie, durch den Gedanken, daß die Herrschaft der Affecten in uns unsere ganze Natur zerrüttet und uns zur Uebertretung aller Pflichten hinreißen kann. Math. 5, 21-31. Gal. 5, 19-21. Col. 3, 5-10. Jak. 1, 19 f. 2) auch die Affecten zum Guten anwenden. Alle Affecten sind als natürliche Anlagen zum Guten bestimmt und unter gewissen Umständen an ihrer rechten Stelle und das Gute kann oft nur mit Affect würdig gewollt und kräftig ausgeführt werden. Luc. 10, 21. 22, 44. Joh. 11, 33. 12, 27. Marc. 3, 5. Math. 11, 20-24. 1 Petr. 3, 23. Röm. 12, 11. 15. Ephes. 4, 32. Col. 3, 12-14.

§. 84.

Arbeitsamkeit. Seelenstärke. Muth.

Arbeitsamkeit ist immer Thätigkeit unserer geistigen und körperlichen Kräfte, welche einen gewissen Grad von Cultur derselben voraussetzt, auf etwas Nützliches und Wichtiges gerichtet, geordnet, planmäßig, überlegt, bestimmt, unsern Kräften und Lagen angemessen, unverdrossen und aufopfernd ist. Sie ist eine Pflicht der Selbstvervollkommnung und des naturgemäßen Lebens, kann allgemein gewollt und ausgeführt werden, macht unabhängig und zufrieden und setzt uns in den Stand, eine Menge anderer Tugenden zu üben; sie wird auch im A. und N. T. durch Lehren und Beispiele aufs kräftigste eingeschärft. Sprüchw. 21, 5 f. 6, 6-11. 12, 11. 20, 13. 28, 19. 10, 4 f. 14, 4. Pred. 9, 10. 18. 10, 15. Sir. 7, 15. 10, 26.

3, 20. 11, 9 f. Röm. 12, 11. 1 Kor. 12, 4 ff. 2 Kor. 11, 23 ff. Luc. 19, 12-26. Gal. 6, 9 f. 1 Petr. 4, 10 ff. Ephes. 4, 28. 1 Thess. 4, 11 f. 2 Thess. 3, 10. Col. 3, 7. 23.

Die Tugend, welche die Alten *fortitudo*, *magnitudo*, *robur animi*, *animus excelsus* nannten, bezieht sich vornehmlich auf die Gefühle und zwar nicht nur auf unangenehme, sondern auch auf die angenehmen, sie ist die Stärke der Seele, die Gegenwart und Gefaßtheit des Geistes in der Erduldung und Ueberwindung des Schmerzens, wie unter angenehmen Empfindungen, die uns zum Uebermaaße im Genusse und zur Uebertretung der Pflichten reizen. Sie ist Muth, sofern sie sich unter Gefahren und Schwierigkeiten aller Art zeigt. Der Muth ist bald ein Affect, den schon die Natur schenkt, bald eine erworbene Tugend, die mit Ruhe, aber doch immer mit einer gewissen Erhebung des Gemüths verknüpft ist. Ebr. 11, 33-12, 3. 1 Kor. 9, 15-27. 2 Kor. 4, 7-5, 10. 11, 21-30. [22]).

VI.

Tugenden und Pflichten, in Beziehung auf eigene Glückseeligkeit, und auf gewisse einzelne Güter.

§. 85.

Von der Glückseeligkeit überhaupt.

Unter Glückseeligkeit versteht man 1) einen Zustand eines endlichen Wesens, in welchem es so viele und

22) Aristot, Ethic. 4, 7-9. Cic. Tusc. 4, 24. Offic. 1, 18-26. Dirksen über Stärke der Seele, Sulzb. 1810.

mannichfaltige angenehme Empfindungen genießt, als es entweder auf einmal oder nach und nach zu genießen fähig ist; 2) zuweilen den Zustand höherer, reinerer, dauerhafterer, ächt befriedigender und erfreuender Gefühle. Im ersten Sinne drückt dieser Begriff eine Totalität, ein vereinigtes Ganzes, im zweiten ein Höheres aus, was allein den Namen der Glückseeligkeit verdient und manche übrigens angenehme Genüsse ausschließt; in jenem ist sie ein Ideal, was die Phantasie aus Erfahrungen durch Zusammensetzen, Steigern und Dichten bildet und welches kein Mensch hienieden erreicht, in diesem ist sie eher erreichbar und verträgt sich mit dem Mangel gewisser angenehmer und dem Daseyn gewisser unangenehmer Empfindungen. In beiden Fällen bezieht sich der Begriff nur auf endliche Wesen, besteht die Glückseeligkeit aus verschiedenen Gütern und beruht theils auf und in uns selbst, theils auf äußern Lagen und Verhältnissen [23].

§. 86.

Ob es Pflichten und Tugenden der Selbstbeglückung gebe?

Sofern jeder Mensch von Natur schon nach Glückseeligkeit strebt, gibt es freilich keine Pflicht und Tu-

---

23) Ueber Glückseeligkeit und Vergnügen überhaupt s. Locke Essay on human understanding 2, 20 f. Maupertuis Essay de mor. ch. 1-4. Gedanken üb. die Nat. des Vergnügens. Aus dem Ital. (des Veri) übers. und mit Anmerk. begleit. von Meiners. Lpz. 1777. Kants Anthropol. 168-172. Rehberg Gespräche über die Natur des Vergnügens. Halle 1763. Bendavids Vers. über d. Vergnügen. 2 Theile. Wien 1794.

gend der Selbstbeglückung. Allein sofern wir jeden Trieb, der in unserer Natur liegt, auf eine naturgemäße und unseren übrigen Pflichten angemessene Art befriedigen sollen, sofern die Glückseeligkeit ein Mittel zur Uebung mancher Pflichten und Tugenden ist, sofern es eine höhere moralische Glückseeligkeit gibt, welche von der Tugend selbst unzertrennlich ist, sofern das Streben nach Glückseeligkeit nicht bloß ein blinder Trieb, sondern ein verständiges, weises, mit Anstrengung der Seelenkräfte verbundenes Streben ist, gibt es Pflichten und Tugenden der Selbstbeglückung, eben so gewiß, als eine gänzliche Indolenz in Ansehung unsers Glücks, muthwilliges Zerstören desselben, willkührliches Selbstmartern und Bekämpfen des Triebs zur Glückseeligkeit dem Character des weisen und tugendhaften Mannes widerstrebt.

§. 87.

Regeln eines glückseeligen Lebens.

Ganz sichere und untrügliche Regeln lassen sich zu diesem Zwecke nicht angeben, weil die Glückseeligkeit so sehr von Umständen abhängt, die nicht in unserer Gewalt stehn und die Arten zu empfinden bei den Menschen so verschieden und abwechselnd sind, weil es überall keine vollkommene Glückseeligkeit für den Menschen gibt und sie selbst ihrer Natur nach mit Schmerz versetzt seyn muß. Doch befördert die Beobachtung folgender Regeln der Erfahrung zufolge die menschliche Glückseeligkeit noch am meisten: 1) Strebe vor allen Dingen und am meisten nach moralischer Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe. 2) Setze dein

Glück mehr in deine Gemüthsstimmung, als in den Besitz gewisser Güter. 3) Ziehe die Güter vor, welche in deiner Gewalt stehen und dauerhafter sind. 4) Ziehe die feineren und einfacheren Vergnügungen den gröberen, zusammengesetzteren, künstlicheren vor. 5) Verschaffe dir eine richtige Ansicht von dem Werthe und der Beschaffenheit des ganzen gegenwärtigen Lebens. 6) Mäßige dich im Genusse aller Freuden. 7) Genieße das Gegenwärtige mit frohem, heiterem und zufriedenem Sinne. 8) Mache dir auch das Gewöhnliche, Kleine und Alltägliche zum Gegenstande und zur Quelle der Freude. 9) Mache dir nicht viele Bedürfnisse. 10) Bringe mäßige Abwechselung in deine Freuden. 11) Verbinde das Nützliche und Bildende mit dem Angenehmen. 12) Wähle dir einen bestimmten Wirkungskreis und Beruf im Leben. 13) Sorge für deine Gesundheit. 14) Härte dich gegen den Schmerz ab. 15) Bequeme dich nach eingeführten Verhältnissen und Einrichtungen. 16) Verbinde religiöse Ideen mit deinen Freuden.

§. 88.

Pflichten und Tugenden in Beziehung auf die Güter des Eigenthums.

Die Güter des Eigenthums sind ungewiß, vergänglich, nicht persönlich, und tragen oft zum Unglücke und zur moralischen Verschlimmerung des Menschen bei 1 Tim. 6, 17. Math. 19, 16-26. Luc. 19, 19-21. 16, 13. Math. 16, 26. Jak. 2, 6-9. Ps. 62, 11. 39, 7. Doch können sie auch Mittel werden, unsere Glückseeligkeit und Sittlichkeit zu erhöhen und viele Tugen-

den veranlassen; sie sind allerdings Güter und es liegt kein Verdienst darin, sie gänzlich zu verachten und wegzuwerfen, wiewohl allerdings höhere Pflichten fordern können, auf sie Verzicht zu thun [24]). Die Beispiele Jesu und der Apostel Luc. 9, 58. 2 Kor. 8, 9. 1 Kor. 4, 9 - 13., so wie gewisse Aussprüche von ihnen Math. 10, 37 - 39. 19, 21. Luc. 12, 33. Marc. 10, 17 - 27. Math. 6, 19 - 24. 1 Tim. 6, 9. haben eine besondere Beziehung auf ihre Lage und Bestimmung, auf damalige Zeitumstände, auf die erste Gründung des Christenthums.

Die Pflichten in Ansehung dieser Güter bestehen darin, daß man ihnen

1) keinen Werth beilege, den sie nicht haben, sie nicht als Zwecke behandle, sich nicht in eine sclavische Abhängigkeit von ihnen setze, keine Leidenschaft für dieselbe in sich entstehen lasse oder die verschiedenen Arten des Geizes vermeide, welcher eines der scheuslichsten und entehrendsten Laster ist Ps. 119, 36. Sprüchw. 11, 24. 23, 6 8. Jes. 5, 8 f. Mich. 2, 3. Pred. 7, 11. 5, 9-16. 6, 1-8. Sir. 14, 1-12. 1 Tim. 6, 9 f. Jak. 5, 1-6. 1 Kor. 6, 16. Col. 3, 5. Luc. 12, 15 ff. Ebr. 13, 5 f.;
2) daß man sich nicht bloß den Gebrauch und Genuß dieser Güter zum Zwecke setze, ohne auf sein Vermögen, seine Einnahme, auf die Zukunft und seine übrigen Pflichten Rücksicht zu nehmen oder daß man die verschiedenen Arten der Verschwendung vermeide, welche, außer anderen

24) Vrgl. PLATO resp. 1, 5.

traurigen Folgen, in die schwersten Collisionen der Pflichten stürzt und die stärksten Versuchungen zu schlechten Handlungen hervorbringt Luc. 15, 12 ff.;

3) daß man diese Güter durch lauter rechtmäßige Mittel und zu pflichtmäßigen Zwecken erwerbe, erhalte, vermehre, anwende und die Tugenden der guten Wirthschaft und Sparsamkeit übe 2 Thess. 3, 12. Ephes. 5, 28. Joh. 6, 12. 1 Tim. 6, 6. 17-19. Luc. 16, 9. Ephes. 5, 28. Sir. 13, 24. 31, 10. 40' 18. 27, 1. Sprüchw. 30, 7-9. 23, 4 ff. 10, 15. 14. 20. 19, 4. Hiob 31, 24 f.

Geld auf Zinsen zu verleihen, war im Mosaischen Gesetzbuche, doch mit besonderer Beziehung auf die Staatsverfassung und nicht ohne Einschränkung verboten Ex. 22, 25. Levit. 25, 36-38. Deut. 23, 19 f. [25]). Jesus erklärt sich Luc. 6, 33 f. eigentlich darüber nicht, sondern will nur die reine, uneigennützige Menschenliebe und Wohlthätigkeit einschärfen, welche sich freilich auch hierin zeigen kann und soll. Sonst aber liegt in der Sache keine Ungerechtigkeit und es ist eine sehr wohlthätige Einrichtung [26]).

---

25) Michaelis Mos. Recht III. §. 147—158. Synt. commentatt. I.

26) Die Kirchenväter haben einstimmig das Zinsennehmen verworfen. Man sehe besonders von Lactantius, Ambrosius, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Gesch. d. Sittenl. Jesu III. 21. 73 f. 220. 258. 293. Sie führen auch philosophische Gründe dawider an, eben so

§. 89.

Pflichten und Tugenden in Beziehung auf die Ehre.

Die Ehre, die gute Meinung anderer von uns und die Aeußerung derselben, Auszeichnung, Beifall, guter

---

wie die Scholastiker s. z. B. Thom. aq. Summa 2, 2, 78. Ballerini hat ein Werk herausgegeben: de iure divino et naturali circa usuram LL. 6. in quibus adversus haereticos usurarum patronos cum recentes tum antiquiores catholicum praesertim dogma fuse defenditur. Praemittitur praefatio cum historia de origine, auctoribus et varietate haeresis impugnandae, unde contra istam magnum vel ex novitate praeiudicium assurgat 2 Voll. Bonon. 1747. In der Geschichte sucht er zu zeigen, daß, ob es gleich zu allen Zeiten Wucherer unter den Christen gegeben, doch fast 13 Jahrhunderte hindurch niemand gelehrt habe, daß sie erlaubt seyen, daß auch in der griechischen Kirche, so wie in der lateinischen die Rechtmäßigkeit des Zinsennehmens nur ein gemeiner, aus Unwissenheit entsprungener Irrthum aber nie dogmatisch aufgestellt worden sey, daß die Patarener die ersten gewesen, welche diese Ketzerei als Lehrsatz aufstellten, welcher aber auf der Synode zu Vienne 1311. verdammt worden sey, daß aber freilich nachher die Protestanten, welche von der wahren Kirche abgefallen, das Zinsennehmen, jedoch gar nicht einstimmig, vertheidigt, übrigens so weit eingeschränkt haben, daß man von Armen keine Zinsen und von niemand zu hohe nehmen dürfe, daß endlich selbst einige laxere katholische Schriftsteller, von welchen es scheinen könnte, sie haben die Zinsen vertheidiget, sie doch nach dem katholischen Dogma verdammt haben. Zuletzt wird die in den Niederlanden geführte Streitigkeit, wo die Jansenisten die Zinsen vertheidiget haben, erzählt und die Menge der erschienenen Streitschriften angeführt. Der 2. Bd. ist wider Broe-

Ruf, Ruhm sind keine absolute, persönliche, sichere Güter und keine entscheidende Beweise für unseren Werth 1 Kor. 1, 26-28., übrigens sind sie doch Güter, sie sind Mittel, unseren moralischen Wirkungskreis zu erweitern, die Natur hat uns einen Ehrtrieb eingepflanzt und auch die Achtung gegen die Menschen erfordert es, nach Ehre zu streben. Wenn der Mensch die Ehre aus diesen Gesichtspuncten betrachtet, sie aus diesen Beweggründen, durch lauter rechtmäßige und edle Mittel, nur durch das, was nach seiner eigenen Ueberzeugung rühmlich ist, sucht, erwirbt, erhält, vermehrt, wiederherstellt, gebraucht und dabei in den Grenzen der Bescheidenheit bleibt, so ist er von der moralischen Ehrliebe beseelt Luc. 7, 44 f. Math. 21, 1 ff. Joh. 8, 49. Phil. 4, 8. Joh. 12, 43. 5, 41. Ehrgeiz oder Ehrsucht aber besteht darin, wenn der Mensch die Ehre als ein absolutes Gut, als einen letzten Zweck behandelt, seine Neigung zu derselben bis zur Leidenschaft steigen läßt, kein Mittel verschmäht, um Beifall einzuerndten und Aufsehen zu machen. Diese Leidenschaft ist eine der schrecklichsten und zerstörendsten und immer von einem Gefolge an-

---

DERSEN de usuris licitis et illicitis. Hag. 1743. gerichtet Dieß Werk war es auch vorzüglich, was Benedicts XIV. Epist. encyclicam 1745, worin das Zinsennehmen aufs neue verboten wurde, veranlaßte. CONCINAE Commentarius in epist. encyclicam Benedicti XIV. adversus usuram. Rom. 1746. Zur Berichtigung des Historischen ist BÖHMER Ius eccl. protest. V. 337 sqq. zu vergleichen.

derer Leidenschaften und Verbrechen begleitet Luc. 14, 11. 22, 24-27. Math. 23, 5-12. Joh. 5, 41 ff. Röm. 12, 16. Gal. 5, 26. (Von dem Betragen bei Angriffen auf unsere Ehre unten bei den Pflichten gegen Beleidiger und Feinde.) Der Zweikampf überhaupt kann in gewissen Fällen erlaubt oder Pflicht seyn, aber die gewöhnlich sogenannten Duelle beruhen auf falschen, verkehrten, widersinnigen Begriffen von Ehre und Schande, sind ungereimte Mittel die Ehre wieder herzustellen, streiten mit den Pflichten gegen eigenes und fremdes Leben, sind ungerecht und können gerade für den Unschuldigen gefährlich und verderblich werden [27].

§. 90.

Pflichten und Tugenden in Beziehung auf sinnliche und gesellschaftliche Vergnügungen.

Es giebt so viel und mancherlei sinnliche Vergnügungen, daß sich über die Sittlichkeit derselben im Allgemeinen wenig bestimmen läßt. Schon wenn ge-

---

27) GREG. CARAFFA de monomachia seu duello opus theol. mor. Rom. 1647. SCIP. MAFFEI della scienza cavalleresca. Rom. 1710. BASNAGE dissert. historique sur les duels. à Basle 1748. Gött. histor. Magaz. III. 591 ff. ROUSSEAU nouv. Heloise I. lettr. 57-60. Gedanken über den Zweikampf, von einem Officier. Lpz. 1786. Beifall und Empfindung über das von einem Officier verfaßte Werkchen rc. Entworfen auch von einem Officier. Lpz. 1787. Vom Duell, point d'honneur u. dgl. Frankf. und Leipz. 1787. Hennings Duellgesch. Altona 1791. Reinhold Auswahl verm. Schrift. 1. Th. Kant Rechtsl. 294 f.

fragt wird: ob überhaupt der Genuß derselben erlaubt oder gar pflichtmäßig sey, bieten sich verschiedene sehr gewöhnliche Vergnügungen dar, welche nicht gerade mit einer offenbaren Uebertretung der Pflicht verknüpft, aber sehr zweideutig und mit einem starken Reize zum Bösen verbunden sind. Bei der Sittlichkeit aller sinnlichen Vergnügungen aber kommt so viel auf den Character, den Gemüthszustand, die Bildung, das Alter, die Lage dessen der sie genießt, und auf eine Menge kleiner und abwechselnder Umstände an, daß man im Allgemeinen wenig darüber festsetzen kann. Doch Vergnügungen dieser Art überhaupt sind erlaubt und selbst pflichtmäßig, denn sie sind der Einrichtung unserer Natur gemäß, können zur Erhaltung und Stärkung der Gesundheit, zur Aufheiterung, Erholung und Cultur dienen, vor übler Laune, Verdrossenheit, Leerheit bewahren, der Seele oft neue Spannkraft geben, Wohlwollen und Geselligkeit befördern und zur Ausübung mancher Tugenden Veranlassung geben. Daraus ergeben sich dann auch die Regeln, nach welchen man sie zu wählen, vorzuziehen, unterzuordnen und zu genießen hat. Es gibt solche, welche an sich unsittlich sind, welche man nicht genießen kann, ohne die Pflicht unmittelbar zu übertreten oder doch etwas Unsittliches zu befördern und absichtlich Zeuge davon zu seyn; es gibt solche, mit welchen moralische Zwecke nur entfernt und schwer, und andere, mit welchen sie unmittelbar und leicht verbunden werden können, es gibt solche, die gefährlich für die Tugend sind und zu deren unschuldigem und pflichtmäßigem Genusse schon ein beträchtlicher Grad moralischer Bildung erfordert wird. Bei

allen ohne Unterschied soll der Mensch sich mäßigen, sie nie zur Leidenschaft und zum unentbehrlichen Bedürfnisse bei sich werden lassen, und, wenn sie auch übrigens ganz unschuldig sind, sie niemals mit Vernachlässigung höherer Pflichten genießen [28].

Das Christenthum verbietet die sinnlichen Vergnügungen nicht, aber es beschränkt sie sehr, legt ihnen einen geringen Werth bei, betrachtet sie als Nebensache, dringt auf Frugalität, Simplicität, Nüchternheit und Sparsamkeit in allen sinnlichen Freuden, auf Freude und sanfte Heiterkeit in rastloser Erfüllung unserer höheren Bestimmung, im Bewußtseyn der Gnade Gottes, im Leiden um des Guten Willen, im Anblicke menschlicher Glückseeligkeit, im Gedanken an Gott, in der Hoffnung einer ewigen Seeligkeit, auf Unterjochung des Körpers und der Sinnlichkeit Joh. 4, 32 ff. Math. 4, 4. 5, 12. Röm. 12, 15. 14, 17. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 4. 3, 1. Col. 1, 24. Gal. 5, 24. 1 Theß. 5, 16. Jak. 5, 13. Daß Jesus bei einer Hochzeit und bei Gastgeboten gewesen und nicht so strenge, wie Johannes, gefastet, Joh. 2, 1-10. Luc.

---

28) G. F. Meier Gedanken vom unschuldigen Gebrauche der Welt. Halle, 1763. Jacobi Vertheidigung der Spiele, Tänze, Schauspiele und anderer irdischer Lustbarkeiten, nebst einer Anweisung, wie man an selbigen ohne Versündigung Antheil nehmen könne 1770. Millers Abhandl. über den weisen Gebrauch der Zeit und unschuldigen Ergötzungen. Leipz. 1772. Betrachtungen über Geschäfte und Vergnügungen. Leipz. 1783. Ehlers über die Sittlichkeit der Vergnügungen. Leipz. 1779. 2 Thle.

5, 29. 11, 37. Math. 11, 18 f. und Paulus die willkührlichen Selbstmartern verworfen hat Col. 2, 16-23. kann hier nicht viel beweisen. Aus dem A. T. vergl. Sprüche 21, 17. Jes. 3, 16-26. Am. 4, 1. Sir. 19, 3 f. Mit Recht haben daher die christlichen Moraltheologen in älteren Zeiten sehr strenge über die Sittlichkeit zwar nicht aller doch vieler sehr gewöhnlicher Vergnügungen geurtheilt, sie nicht als Mitteldinge anerkannt, sondern für verboten erklärt, namentlich Schauspiele, Spiele, Tänze. Dahin gehören alle Kirchenväter, Calvin und seine meisten Anhänger, besonders die Presbyterianer, die Jansenisten, die Spenerianer, die Quäcker, Mennoniten und Methodisten. Die Gründe, welche sie anführen, sind gar nicht bloß aus der Beschaffenheit dieser Vergnügungen unter den Heiden und überhaupt unter gewissen Völkern und zu gewissen Zeiten, auch nicht bloß aus den besonderen Grundsätzen einzelner Secten, sondern zum Theil tief aus der Natur der Sache und dem Geiste des Christenthums abgeleitet. Die Laxität der Grundsätze in unserem Zeitalter in Beziehung auf diese Vergnügungen ist dem Christenthum zuwider, welches wenigstens weit mehr Strenge und Beschränkung fordert [29].

---

29) Schon Plato Resp. 37 s. Polit. 10. init. erklärt das Schauspiel, als Nachahmung und Vorstellung für etwas der Tugend und Wahrheit Widersprechendes. Ueber die Sittlichkeit des Schauspiels und die Geschichte der Vorstellungen von derselben: Gesch. der Sittenl. J. II. 199. 322-326. III. 22. 24 f. 166. 220. 248-51. 268. 385-87. Gesch.

B.

Pflichten und Tugenden des Menschen in Beziehung auf die Thiere und die leblosen Wesen.

---

§. 91.

Ob es besondere dahin gehörige Pflichten gebe?

Es ist bloß ein eigensinniger Sprachgebrauch, wenn man keine Pflichten gegen thierische und leblose We-

---

der chr. Mor. 250 f. 356-63. 385-88. 425-27. 403. 602-605. 741 f. 777. Histrio-Mastix. The players scourge or actors tragaedie — by W. Paynne. Lond. 1653. Dieß seltene Buch beweist mit einem ungeheuren Aufwande von Gelehrsamkeit und Mühe aus mancherlei Gründen, aus der Bibel, den Kirchenvätern, den Synoden, heidnischen, katholischen und protestantischen Schriftstellern, Statuten der Fürsten rc. daß die Schauspiele, wie die Profession der Schauspieler, auch das Tanzen, Spielen u. dergl. durchaus sündlich sey. De spectaculis theatralibus, christiano cuique tum laico tum clerico vetitis dissertatt. 2. accedit diss. 3. de presbyteris personatis auct. Dan. Concina Rom. 1752. Boissy Lettres sur les spectacles 2 Voll. Par. 1770. deutsch: Halle 1789. Rousseau Lettr. à Dalembert Oeuvr. XI. 121 sqq. Deuxp. Marmontel Apol. du theatre Oeuvr. XVI. Walchs Neueste Rel. Gesch. I. 439 ff. Sulzers Theor. der schön. Künste u. Wissensch. Art. Schauspiel. Schillers kl. Schr. 4, 1. — Spiel: Barbeyrac traité du jeu ou l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale qui ont rapport a cette matière Amst. 1709. De

sen zugestehen will, weil sie uns ganz unähnlich seyen [30]), weil sie selbst keine Vorstellung von einer Pflicht haben, weil sie keine Pflichten gegen uns ausüben können, weil sie keines Gesetzes, folglich auch keines daraus entstehenden Rechts fähig seyen, weil sie uns durch keinen Willen eine Nöthigung auflegen und wir nicht auf den Zweck ihres Willens hinwirken können [31]), wenn man also nur Pflichten in Ansehung derselben statuirt, welche entweder Pflichten gegen uns selbst oder gegen andere Menschen oder gegen Gott seyen. Diese Dinge sind doch Gegenstände unserer moralischen Thätigkeit und Wirksamkeit,

---

la passion du jeu depuis les anciens tems jusqu'à nos jours 2 Voll. Paris 1779. Thiers: Traité des jeux et des divertissements qui peuvent être permis ou doivent être defendus aux chrêtiens selon les regles de l'eglise et les sentimens des peres Paris 1786. la Placette: traité des jeux de hazard. à la Haye 1714. Kant Anthropol. 171. 242. Ueber die Moralität des gewöhnlichen Spiels u. insbes. über Zulässigkeit oder Unzulässigk. desselben für d. Pred. Stand von K. A. Schaller. Magd. 1810. — Tanz: Lucian. de saltat. V. 130 sqq. Bip. Rousseau Heloise IV. 87-90. und viele von den oben nachgewiesenen und angeführten Schriftstellern über das Schauspiel. — Luxus: Humes Essays I. 285 sqq. Lond. 1784. Büsch verm. Abhandl. 271 ff. Kant Krit. der Urtheilskr. 303 ff. Anthropol. 200 ff.

30) So lehrten die Stoiker in Ansehung der Thiere Cic. fin. 3, 20. Laert. 7, 129.

31) Schomer th. m. 106. s. in Rücksicht der leblosen Dinge, Baumgarten theol. Mor. 188 f. Kant Tugendl. 106-108. auch in Ansehung der Thiere.

keit, wir können auf die Zwecke, zu welchen sie da sind, hinwirken, Veränderungen in ihnen hervorbringen, bei ihrer Behandlung nach Grundsätzen verfahren, Pflichten und Tugenden üben, die ohne sie nicht Statt finden würden und immer liegt etwas Ungereimtes darin, daß dieß gar nicht um ihrer selbst, sondern nur um anderer Dinge willen geschehen soll. Es ist überall nichts in der Natur der Dinge, was nicht mit uns selbst eine gewisse Analogie und Verwandtschaft hätte und uns nicht zu gewissen Pflichten aufforderte.

§. 92.

Pflichten gegen die Thiere.

Die Thiere sind beseelt, haben Empfindungen, Triebe, Neigungen, Affecten, Vorstellungen, Geschicklichkeiten, eine Art von Sprache, sie haben Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit uns, es ist uns eine natürliche Sympathie mit ihnen eingepflanzt, sie sind zum Wohlseyn bestimmt, es offenbart sich in ihrer Organisation und in ihren Kunsttrieben eine bewundernswürdige Weisheit. Solche Wesen haben Rechte, sie können beleidigt werden, sie sind unschuldig, und der Mensch ist verpflichtet, sie ihrer Natur und Bestimmung gemäß zu behandeln, sie zu schonen, nicht zu mißhandeln und zu quälen. Dieß ist auch Pflicht des Menschen gegen sich selbst und sogar gegen andere Menschen, indem durch eine solche Behandlung der Thiere überhaupt wohlwollende, sanfte, billige, gemeinnützige, durch Mishandlung aber gerade die entgegengesetzten Gesinnungen und Empfindungen bei ihm

genährt werden. Der Mensch muß übrigens die Thiere als Wesen betrachten und behandeln, die ihm untergeordnet sind und er hat das Recht, sie zu seinem Dienste zu gebrauchen, sie zu bändigen, ihnen Widerstand zu leisten, sie im Nothfalle, ja selbst zu seiner Erhaltung und Nahrung zu tödten, aber auch diese Rechte soll er nicht misbrauchen und sie mit möglichster Schonung anwenden. Warum es auch grausame und gegen den Menschen feindselige Thiere gibt, warum der Mensch sich durch das Schlachten und Essen der Thiere nähren soll und ob durch diese Einrichtungen nicht die Pflichten gegen die Thiere gestört werden müssen, dieß sind Fragen und Räthsel, welche wir nicht befriedigend auflösen können. 1 Mos. 1, 28. 2 B. 23, 5. 19. 34, 26. 3 B. 22, 24. 27 f. 5 B. 23, 5. [32]). Sprüchw. 12, 10. Ps. 8. Sir. 7, 21. Math. 6, 26. 10, 29. 31. [33]).

§. 93.

Pflichten gegen die leblose Natur.

Die sogenannte leblose Natur, denn ganz ohne Leben ist nichts, ist auch ein Gegenstand gewisser

---

32) Michaelis Mos. Recht III. §. 164-171. IV. §. 189.

33) Schomer l. c. 161. Primatt über Barmherzigk. und Grausamkeit gegen die thierische Schöpfung, a. d. E. Halle, 1778. Smith Versuch eines vollständ. Lehrgebäudes der Natur und Bestimmung der Thiere und der Pflichten des Menschen gegen die Thiere. Kopenh. 1793. Philos. Betracht. über die thier. Schöpfung. Leipz. 1769. Youngs Essay on humanity to animals Lond. 1798. Deutsch in Ziegenbeins Britt. Mag. 1, 1, 10. Menschenstolz und Thierquälen, eine Vertheidigung der seufzenden Creatur vor dem Richterstuhl der Menschlichkeit. Helmst. 1799.

Pflichten, denn sie bietet uns in ihrem Ganzen wie in ihren Theilen und in deren Verhältnissen Herrliches und Vortreffliches, Schönes und Kunstreiches in Fülle dar, was wir schätzen, bewundern und lieben sollen. Gleichgültiges Vernachlässigen, muthwilliges Verderben und Zerstören ist hier pflichtwidrig, es streitet auch mit der Pflicht gegen uns selbst, es bringt uns um die moralisch wohlthätigen und bildenden Eindrücke, die wir aus der Natur hernehmen sollen und können. Derselbige Fall tritt bei den Werken ein, welche menschliche Kunst hervorgebracht hat. In beiden Fällen kommt auch die Pflicht gegen andere Menschen in Betracht.

C.

Pflichten gegen Gott.

§. 94.

Vom Glauben als Pflicht und Tugend.

Bei den Pflichten gegen Gott wird der Glauben an sein Daseyn schon vorausgesetzt, allein dieser Glauben selbst ist allerdings auch Gegenstand der Pflicht; ja der Glauben überhaupt ist es. Unter dem Glauben aber verstehen wir hier weder bloß ein Wahrscheinlichfinden, ein Mittelding zwischen Ueberzeugung und Zweifel, noch ein steifes, eigensinniges, gedankenloses Behaupten, Aufstellen und Durchsetzen eigener oder fremder Meinungen, sondern ein Ueberzeugtseyn und zuversichtliches Vertrauen, welches aus dem

Innersten unsers Wesens stammt, und mit unserm ganzen Wirken und Leben zusammenhängt, woran Geist, Nachdenken, Herz und Gefühl Antheil nimmt und welches keines förmlichen und künstlichen Beweises bedarf. Der Glauben bezieht sich entweder auf uns selbst oder auf andere, auf Menschen oder auf Dinge und Begebenheiten, auf das Sinnliche oder Uebersinnliche, auf Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, er ist entweder unmittelbar oder mittelbar, d. i. etwas mit Ueberzeugung annehmend und ergreifend, weil er es bei etwas anderem, was gewiß ist, nothwendig voraussetzen muß. Der Mensch ist auch zum Glauben bestimmt, ohne Glauben kann er nicht erkennen, denken, handeln, erzogen und unterrichtet werden, mit anderen verkehren, vertrauen, Religion haben, sich den Wissenschaften ergeben und in ihnen Fortschritte machen. Die Geschichte ist meist Sache des Glaubens. Was wir Wissen nennen, möchte am Ende selbst im Glauben seine Wurzel haben. Man sagt, daß man wisse, was man selbst erfährt, was man nach den Gesetzen des Verstandes erforscht und einsieht, was die Vernunft für allgemein und nothwendig erklärt, was streng erwiesen ist, aber alles dieß beruht ursprünglich auf einem Vertrauen, das wir zu jeder unserer Geistes- und Seelenkräfte in der ihr angewiesenen Sphäre und Bestimmung haben. Man kann alles zweifelhaft machen, auch das Wissen, und am Ende kann man sich gegen den Skeptiker nur auf den Glauben berufen. Man unterscheidet freilich das Wissen von dem Glauben und schreibt jenem den Vorzug der Gewißheit zu. Man sagt, daß man wisse,

was man selbst erfahren hat, was man beweisen, demonstriren, vorzeigen, sinnlich darstellen, was man begreifen und andern begreiflich machen kann, daß man glaube, was man nicht aus eigener Erfahrung weiß, was aber glaubwürdig von anderen bezeugt ist, was man nicht strenge beweisen, nicht ganz begreifen kann, was ganz außer dem Kreise des Sinnlichen und Irdischen liegt, wozu man aber doch Gründe hat, allein dadurch werden nur verschiedene Gegenstände und Stuffen desjenigen ausgedrückt, was in seinem Grunde Glauben ist. Seinen höchsten Schwung und seine größte Würde erreicht er als Glauben an Gott, an Unsterblichkeit, Freiheit und Tugend. Dieser ist so viel, ja noch mehr als Wissen. Der Glaube an Gott namentlich ist ein Ergriffenwerden von einer höhern und heiligen Macht, das man sich ohne das wirkliche Daseyn desselben nicht erklären kann, so wenig als die sinnliche Wahrnehmung ohne einen sinnlichen Gegenstand, eine zuversichtliche Anerkennung des Göttlichen, wozu uns alles in, an und außer uns antreibt, eine Ueberzeugung, die desto voller ist, je reiner das Herz ist, und die selbst wiederum neue moralische Gefühle hervorbringt.

Nichts zu glauben, ist natur- und pflichtwidrig, ja unmöglich. Der Glaube ist zu vielem nothwendig, was Pflicht ist, also selbst Pflicht. Die Tugend überhaupt kann ohne Glauben an sie und unser Freiheitsvermögen nicht Statt finden. Der Glauben an Gott und unsere Unsterblichkeit hängt mit dem Glauben an unsere Bestimmung und mit den Bestrebungen der Besserung und Tugend aufs innigste zusammen.

Der Glaube an Gott ist daher allerdings so weit Pflicht, als er zur Bestimmung des Menschen gehört, als ohne ihn die Pflichtübung und Besserung schwach und unvollständig ist, als er mit durch die ächte moralische Gemüthsstimmung hervorgebracht und oft allein durch den Mangel derselben und durch das Laster verhindert wird. Da es aber schon einen hohen Aufschwung des Geistes und einen bedeutenden Grad der Bildung erfordert, sich zur reinen Idee eines Gottes zu erheben und viele ohne ihre Schuld sich nicht dazu erheben können, so kann dieser bestimmte Glaube, wiewohl er zur Bestimmung der Menschheit überhaupt gehört, nicht allen zur Pflicht gemacht werden. Wenn aber ein Mensch gar nichts Höheres anerkennt, wenn er gar nichts glaubt, was auch nur unter den allgemeinsten Begriff der Religion gebracht werden könnte, so muß er, wäre er auch dabei ohne Schuld, als in einem halbthierischen Zustande befindlich, betrachtet und behandelt werden. Wenn der Mensch aus eigener Schuld nichts von Gott und göttlichen Dingen glaubt und sich nicht zum reineren Glauben erhebt, wenn er die Mittel, Aufforderungen und Veranlassungen dazu vernachlässiget und von sich stößt, wenn er seinen Unglauben kund werden läßt, groß damit thut und ihn auszubreiten strebt, wenn er aus Unglauben den Eid verweigert, so befindet er sich in einem pflichtwidrigen Zustande, so kann er selbst nicht auf den Glauben, das Vertrauen und die Rechte Anspruch machen, wie diejenigen Menschen, die vom ächten religiösen Glauben beseelt sind, so kann man ihm Bürgerrechte versagen. Uebrigens ist der Glaube an Gott keine Zwangspflicht,

zu der man mit Gewalt angehalten werden dürfte und könnte, sondern nur etwas, was man dem Menschen unter gewissen Umständen zumuthen und in dessen Ermangelung man ihm Vertrauen und gewisse Rechte verweigern kann. Es erhellt nun von selbst, daß und wiefern der Glauben eine Tugend sey und warum Jesus dem Glauben einen so hohen Werth, eine solche tiefe Kraft und mächtige Wirkung zuschrieb [34].

§. 95.

Von den Pflichten gegen Gott überhaupt.

Einige haben nur so viel behauptet, daß es keine besondere, unmittelbare Pflichten gegen Gott gebe, sondern daß alle unsere Pflichten gegen uns selbst und gegen andere auch Pflichten gegen ihn seyen oder daß nur in der Beobachtung dieser Pflichten die wahre Religion, der ächte Gottesdienst bestehe [35]. Andere haben die Pflichten gegen Gott überhaupt abgeleugnet und in diesem Begriffe selbst etwas Widersprechendes und Gottes Unwürdiges gefunden, weil Gott nichts

34) Verschiedene Grundsätze über diesen Gegenstand s. in Basedows prakt. Phil. f. alle Stände I. 87 ff. Mendelssohns Morgenst. 137 ff. Schlosser im Braunschw. Journ. I. 65 ff. J. 1788. Kant Krit. der prakt. Vern. 219 ff. Jacobi: Dav. Hume über den Glauben, Idealismus und Realismus. Breslau 1787. Weillers Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens. München, 3. Th. 1814. S. 33 ff. Vogel über die letzten Gründe des menschl. und christl. Glaubens. Sulzbach 1806.

35) Garve zu Cicero II. 55 f. Becker Pflichten und Rechte des Menschen II. 643.

von uns empfangen könne, weil wir auf und für ihn nicht wirken und ihn nicht eigentlich erkennen können, weil er keine Pflichten gegen uns habe. Diese lassen zwar die Religion auch darin bestehen, daß der Mensch alle seine Pflichten als Gebote Gottes erkenne, allein sie meinen damit nur das, daß der Mensch vermöge seiner subjectivlogischen Beschaffenheit sich seine Pflichten als Gebote Gottes denken müsse. Sie reden von einer Pflicht in Ansehung der Idee, die wir uns von Gott machen und erklären sie für Pflicht des Menschen gegen sich selbst, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in seiner eigenen gesetzgebenden Vernunft; sie verstehen darunter die religiöse Gesinnung, welche mit allen pflichtmäßigen Handlungen verknüpft seyn kann [36]). Allein für den Menschen, welcher wirklich an das Daseyn Gottes glaubt, gibt es auch besondere Pflichten gegen Gott, welche ohne diesen Glauben nicht Statt finden würden, und welche noch zu seinen übrigen Pflichten, die übrigens als mittelbare Pflichten gegen Gott betrachtet werden können, hinzukommen. Der Glauben an Gott erregt von selbst in uns gewisse Gefühle, welche wir in uns nähren, pflegen, erhalten, beleben, stärken sollen, wir erfüllen dadurch die Zwecke desjenigen, der ihr Gegenstand ist, wir sind dazu durch unser Verhältniß zu ihm verpflichtet, diese Gefühle sind an sich

---

36) Kant Relig. 230 f. Tugendl. 180 - 182. Zobel: utrum officia erga Deum, quae vocantur, vere sic appellari possint nec ne? Vitemb. 1795. Jakob philos. Sittenl. §. 462.

pflichtmäßig und haben nicht bloß insofern einen Werth, als sie die moralischen Triebfedern bei uns verstärken können. Eben so kann es auch eine Pflicht geben, diese Gefühle durch äußere, auch durch gemeinschaftliche Handlungen, welche sich zunächst und unmittelbar auf Gott beziehen, auszudrücken und an den Tag zu legen, und auch diese Handlungen können Pflichten gegen Gott heißen. Gott kann eigentlich nichts von uns empfangen, wir können seine Vollkommenheit und Seeligkeit nicht erhöhen, aber wir können doch als freie Wesen etwas leisten, wozu wir ihm als unserem Schöpfer, Erhalter und Regenten und als dem vollkommensten Wesen verpflichtet sind, wir können zwar nicht so auf ihn wirken, daß wir Veränderungen in ihm hervorbringen, aber wir können doch Veränderungen in unserem Verhältnisse zu ihm bewirken, wir erkennen ihn durch die Idee von ihm, welche in unserer Vernunft liegt und durch seine Offenbarung in der Natur, wir können ihm freilich keine Pflichten auflegen, aber wir können doch das reinste moralische Verhalten von ihm erwarten und Pflichten gegen ihn ausüben. So haben auch unter den Alten besonders die Stoiker unmittelbare Pflichten gegen Gott gelehrt, und es als einen Theil der Gerechtigkeit betrachtet, ihm zu dienen, sich in alle seine Einrichtungen zu ergeben, sich seinem Willen zu unterwerfen, zufrieden mit seiner Weltregierung zu seyn, ja sie haben selbst in diesem Geiste abgefaßte Mustergebete vorgetragen [37]). Auch die Scholasti-

37) Seneca de vit. beat. 15. ep. 74. 107. Arrian. 2, 16.

ker haben in diesem Sinne die Religion eine Tugend genannt und zwar eine Tugend der Gerechtigkeit, durch welche Gott die ihm schuldige Ehre erzeigt werde [38]).

Nach der Lehre des A. T. ist es Pflicht, Einen Gott anzubeten und eben dieß ist auch der Grund aller andern Pflichten, so wie Abgötterei die größte Sünde und die Quelle aller Sünden ist Ex. 20, 2 - 6. Deut. 6, 4. 10, 22. Ps. 86, 9. 22, 28. Sir. 14, 22-31. Im Christenthum ist der Glauben an Gott etwas, was sich ohnehin von selbst versteht, aus ihm werden alle Tugenden abgeleitet und doch werden dabei noch besondere Pflichten gegen Gott gelehrt. Unter den Christen wurde es bald gewöhnlich, selbst die kirchliche Rechtglaubigkeit in die erste Reihe der Tugenden und die Ketzerei unter die Hauptlaster zu zählen [39]).

§. 96.

Pflichten gegen Gott.

Wenn der Mensch an das Daseyn Gottes glaubt, so werden

1) von selbst in ihm Gefühle der Ehrfurcht entstehen und es ist Pflicht für ihn, dieselben bei sich zu nähren, zu pflegen, zu veredeln, sie mit seiner ganzen sittlichen Gesinnung in Uebereinstimmung zu brin-

---

38) S. z. E. Thomas Summ. 2. 2, 81.

39) Gesch. d. Sittenl. J. II. 270-272. 327. III. 99 f.
S. überh. I. F. Krause de officiis erga Deum iudicata ex christ. religionis et recentissimae philos. praeceptis. Regiom. 1811.

gen. Diese Ehrfurcht ist nicht sclavische Furcht, nicht gebeugt, niedergeschlagen, kriechend, schmeichlerisch, lohnsüchtig, sondern der höchste Grad von Verehrung, dessen wir fähig sind, Anbetung. Bloße Furcht vor Gott sezt entweder unrichtige Begriffe von ihm oder ein unsittliches Leben voraus, aber die Furcht mischt sich doch unvermeidlich in unsere Empfindungen, allein sie soll durch andere Empfindungen gemäßiget werden und sich in Ehrfurcht, Ehrerbietung heilige Scheue verwandeln. In dem A. T. besonders den älteren Büchern ist die Furcht vor Gott oft Furcht vor seinen Strafen und eine Beobachtung seiner Gebote aus dieser Triebfeder, es wird jedoch zugleich Liebe in der Empfindung und That gefordert Deut. 10, 12. Bei David ist diese Furcht noch mehr durch Liebe gemildert und löst sich oft in Bewunderung und Ehrfurcht auf Ps. 22, 25. 25, 12 f. 31, 20. 33, 18. 34, 12. 111, 10. In den Salomonischen Sprüchen wird gelehrt, daß die Furcht vor Gott der Weisheit Anfang sey und darin bestehe, um Gottes Willen das Böse zu meiden und das Gute auszuüben 9, 10. 1, 7. 8, 13. 3, 17. man findet jedoch auch, daß man Gott durch die Darbringung der Zehnten und der Erstlinge der Früchte ehren soll, damit die Scheuern voll werden und die Keltern von Most überfließen 3, 9 f. Im Buche Hiob wird es gleichfalls als Pflicht anerkannt, Gott allein anzubeten 31, 26. zugleich aber bemerkt, daß Gott durch unsere Verehrung nichts gewinne und wir ihm dadurch keinen Dienst leisten 7, 20. und die Furcht Gottes in Vermeidung des Bösen und Ausübung des Guten gesetzt

1, 1. 28, 27. Mehrere Propheten setzen das Wesentliche der Gottesverehrung in der Ausübung der Tugenden der Gerechtigkeit und Güte Jes. 8, 13. Hos. 4, 1. 6, 6. 12, 7. Mich. 6, 6-8. und erklären sich wider die bloß äußere und heuchlerische Verehrung Gottes Jes. 29, 13. Gottesfurcht bezeichnet auch in spätern Büchern oft überhaupt den Inbegriff aller Tugenden Pred. 12, 13. 5, 6. 9, 2. 9. 4, 17. Sir. 7, 29. 31. 1, 9-27. Im N. T. wird das Wort gleichfalls bald in engerer bald in weiterer Bedeutung genommen, aber die Furcht vor Gottes Strafen als herrschendes Gefühl getadelt und als solches vielmehr Ehrfurcht und Liebe gefordert 2 Tim. 1, 7. Röm. 8, 14f. 1 Joh. 4, 18. 1 Petr. 1, 17. Math. 10, 28. Ephes. 5, 21. 2 Kor. 5, 11.

2) Ist es alsdann Pflicht, nichts zu thun und zu äußern, was dieser Verehrung entgegen wäre, vielmehr sie ohne Gepränge und Scheinheiligkeit und zur rechten Zeit, durch Worte und Handlungen an den Tag zu legen, indem das Gegentheil Unredlichkeit, Lüge und Mangel an aufrichtiger und herzlicher Verehrung Gottes seyn würde. Wir sollen daher nicht leichtsinnig und gedankenlos von Gott reden, der Religion niemals spotten, den Namen Gottes nicht misbrauchen, nicht falsch schwören Ex. 20, 7. uns der Religion nicht schämen, sondern unser Glauben frei, bescheiden und selbst mit Aufopferung bekennen, ohne uns zum Martyrerthum hinzuzudrängen Röm. 1, 16. 1 Petr. 3, 15f. Luc. 12, 8f. Math. 26, 63-65. Joh. 18, 36f. 1 Tim. 6, 13. 2 Tim. 4, 6-8. Zuweilen ist es Pflicht, seine Religionsüberzeugungen auf eine weise Art zurückzuhalten, aber sie zu verleugnen ist immer

pflichtwidrig Math. 10, 5 ff. 13, 10ff. Joh. 16, 12-25. Gotteslästerung ist immer Tollheit und die ungerechteste Beleidigung derjenigen, welche an Gott glauben, sie verdient mehr psychologisch untersucht als widerlegt zu werden. Vom Eide und dem Cultus anderswo.

3) Wenn ich an einen Gott glaube, so erfordert es die unendliche Würde des Gegenstandes und mein Verhältniß zu ihm, daß ich ihm oft ein ausdrückliches und lebhaftes Angedenken widme, mich oft in der Absicht von der Welt und ihren Zerstreuungen losreiße, um über Gott und sein Verhältniß zu mir nachzudenken und die entsprechenden Gefühle in mir rege werden zu lassen oder mich der Andacht zu überlassen und zu diesem Zwecke nach meinem jedesmaligen Bedürfnisse die zweckmäßigen Hülfsmittel und Uebungen anzuwenden. Schon im A. T. findet man nicht nur oft den lebendigsten Ausdruck der Andacht, sondern auch Aufforderungen, über Gott und sein Gesetz in der Natur und Offenbarung mit Gefühl nachzudenken Ps. 19. 1, 2-4. 119, 1-10. Sir. 6, 37. 32, 23. 33, 3. eben so im N. T. Ephes. 5, 18. Röm. 14, 17. Gesch. 14, 17. 1 Tess. 5, 17 f.

4) Gott ist die ursprüngliche Güte, Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit in vollkommenster Harmonie und Einheit, die Quelle alles Erfreulichen und Wohlthätigen, aller Erkenntniß, alles Schönen, aller Gesetze der Natur und Freiheit, der Urheber der Welteinrichtung, der Vergelter — die Empfindungen, Gesinnungen und Handlungen, welche der Glauben an ihn insofern erregt und welche wir sorgfältig bei uns nähren sollen, können am besten durch Liebe bezeichnet

werden, welche Wohlgefallen, Freude, Dankbarkeit, Rührung, Seeligkeit, frohen und willigen Gehorsam gegen das Moralgesetz in sich schließt. Sie ist in den angegebenen Beziehungen keineswegs des höchsten Wesens unwürdig. Sie kann zur Pflicht gemacht werden und doch eine freie Liebe bleiben; wir haben eine natürliche Anlage zu derselben und es steht bei uns, unsere Aufmerksamkeit auf die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes zu richten und die Vorstellungen in uns zu wiederholen und zu beleben, aus welchen die Liebe zu Gott von selbst erfolgt. Jede Liebe zu Gott ist mit erfreuenden, erquickenden Gefühlen verknüpft, deswegen aber verdient sie nicht eigennützig genannt zu werden, dieser Namen gebührt vielmehr bloß einer solchen Liebe zu ihm, welche nichts als Belohnungen und Genüsse auch von der gemeinen und rohen Art sucht. Die ächte Liebe zu Gott ist rein und uneigennützig, sofern sie Gott als die absolute Vollkommenheit liebt und um seinetwillen aufopfert, Verzicht thut, sich selbst vergißt, wohlwollend ist kein Name, der für sie paßt. Sie ist immer mit Ehrfurcht vermischt. Sie ist Liebe Gottes über Alles und in Allem, in uns selbst, in anderen Menschen, in der ganzen Natur. Sie ist mystisch, sofern sie dem, welcher von ihr beseelt ist, eine geheime, tiefe Kenntniß Gottes mittheilt, von welcher derjenige nichts weiß, der Gott nicht liebt, sofern sie den, der von ihr beseelt ist, Gott ähnlicher, sein Gemüth für die göttlichen Mittheilungen und Wirkungen offener macht und eine Vereinigung zwischen Gott und Menschen stiftet, welche mit der Freundschaft

zwischen Menschen verglichen werden kann. Schon im A. T. wird herzliche und aufrichtige Liebe Gottes, in Empfindungen und Thaten, theils gefordert, theils ausgedrückt Devt. 6, 4 f. 10, 12. Ps. 8, 1 f. 7, 18. 28, 7. 69, 37. 97, 10. Ps. 103. 104. 107. 118. 136. 145. 147. Sir. 1, 8. 6, 17 f. 7, 30. 2, 16. Das Christenthum weist der Liebe zu Gott noch einen höhern Rang an, veredelt und reiniget den Begriff derselben und unterstützt sie mit mannichfaltigen und stärkeren Beweggründen Math. 22, 35-40. 1 Joh. 2, 3-5. 3, 24. 4, 16 ff. Röm. 8, 14 ff. 11, 35 f. 12, 9. 1 Kor. 8, 1 f. Eph. 1, 3 ff. Ebr. 12, 9. [40]).

---

40) Der Begriff und Ausdruck der Liebe zu Gott stammt aus der Bibel. Der Begriff der Griechen von αγαπη und der Römer von amor paßt hieher nicht; am ehesten möchte das lateinische colere, welches von Gott und Menschen gebraucht wird, ohngefähr dasselbige ausdrücken, es bezeichnet Empfindung und That und eine mit Liebe vermischte Achtung. Der Begriff der Liebe zu Gott hat übrigens doch philosophische Dignität, wie im Texte gezeigt ist, wo auch auf die verschiedenen Vorstellungen von derselben schon Rücksicht genommen ist. Von den Vorstellungen des Augustinus und Chrysostomus, des Jansenius, Fenelon, Malebranche, Lamy, Mosheim s. Gesch. der Sittl. Jesu III. 120 ff. 237 f. Gesch. der christl. Mor. 576-578. 579 f. 641-648. 655. 657 f. 752. Sonst aber gehören hieher: Bernhard de diligendo Deo in Opp. I. 581-600. ed. Mabillon. Jurieu traité de l'amour divin. Rotterd. 1700. 2 Voll. Saurin traité de l'amour de Dieu. Amst. 1701. 2 Voll. Watts v. d. Liebe Gottes und ihrem Einflusse in alle menschl. Eigg., aus dem Engl. Frkf. u. Leipz. 1740. Buddei Institutt. th. m. 145 sqq.

5) Wenn wir an Gott, als den weisesten und gütigsten Versorger und Regenten aller vernünftigen Geschöpfe glauben, so ist nichts natürlicher, als daß wir ihm unser ganzes Vertrauen schenken, alle seine Einrichtungen und Verfügungen billigen, uns in seinen Willen ergeben, uns überzeugt halten, daß Alles in der Welt zu unserm Besten abzwecke, daß wir daher mit unserem vergangenen und gegenwärtigen Schicksale zufrieden sind, auch in der Zukunft das Beste von ihm erwarten. Es ist Pflicht, diese Stimmung der Seele in sich zu cultiviren und zu veredeln. Das wahre moralische Vertrauen zu Gott ist nicht träge, sicher und eigennützig, es läßt sich ohne vorhergegangene Achtung für das Sittengesetz und ohne reges Bestre-

---

Kant Krit. d. pr. V. 147ff. Weiller a. O. 167-173. Reinhard Syst. II. 24-37. beschreibt die Liebe überhaupt als die Wirkung des wohlwollenden Triebs oder derjenigen Neigung unsers Herzens, wo man hauptsächlich durch den Gedanken an die Vollkommenheit eines fremden Gegenstands zum Handeln bestimmt wird, die Liebe zu Gott aber als das herrschende, aus freier Billigung aller von Gott zu unserer Bildung und Wohlfart getroffenen Anstalten entspringende Bestreben, durch möglichsttreue Erfüllung seiner Gesetze seines Beyfalls immer würdiger und ihm selbst immer ähnlicher zu werden. Diesen Begriff hält er für den einigen philosophisch und biblisch richtigen, und behauptet, daß die wahre Liebe zu Gott immer zugleich wohlwollend, uneigennützig und eigennützig sey. Wiefern wir von diesen Bestimmungen abweichen, erhellt aus dem Texte.

Bestreben, es zu halten, gar nicht denken, so wie es von der andern Seite Muth und Kraft zu den schwersten Tugendhandlungen einflößt. Devt. 6, 16. Ps. 16, 1 f. 18, 1 f. 25, 1-3. 27, 31. 42, 6. 12. 43, 5. Ps. 45. 71. 91. 115, 9-11. 146, 3-5 u. s. w. Sprüchw. 3, 5 f. Hos. 12, 7. Jes. 8, 13. Sir. 32, 23 f. 2, 5-17. 34, 14-17. Luc. 12, 6 f. 24-36. Math. 6, 25 ff. 1 Petr. 5, 7. Jak. 1, 6. Math. 26, 42. Phil. 4, 6. Röm. 8, 28.

6) Wenn der Mensch an Gott glaubt, so wird er sich auch gegen ihn verpflichtet halten, ihn durch Beförderung und Verbreitung religiöser Einsichten und Gesinnungen zu verherrlichen, so wird er diesem Glauben einen so hohen Werth beilegen müssen, daß er die ihm entsprechenden Kenntnisse und Gefühle auch andern mitzutheilen strebt Math. 6, 9. und zwar auf eine Art, welche nicht der Religion selbst und ihrer Beförderung widerspricht, nicht durch Zwangsmittel, Furcht und Schrecken, nicht durch Bedrückung und Verfolgung der Ungläubigen oder Andersglaubenden, nicht aus ehrgeizigen und herrschsüchtigen Absichten, sondern durch Gründe, Belehrung, Beispiel, mit Aufrichtigkeit und Redlichkeit, aus herzlicher Werthschätzung der Religion und der Menschen. Er wird sich der Sache der Religion mit Eifer, Nachdruck und Freymüthigkeit annehmen, dem Unglauben so wie dem Aberglauben ohne Scheue und Furcht entgegenarbeiten, also insofern nicht tolerant seyn, aber niemals zu diesem Zwecke inhumane und pflichtwidrige Mittel anwenden, gerecht und billig in der Beurtheilung und Behandlung der Andersglaubenden seyn und seine Liebe zur Religion auch dadurch beweisen, daß er sie auch

in verschiedenen Formen ehrt, auch irrige Meinungen und unschickliche Gebräuche wegen ihrer Beziehung auf die Religion und wegen ihrer Verbindung mit gewissen Wahrheiten, schonend beurtheilt, und wo weder Zeit, noch Beruf, noch Gelegenheit da ist, sie abzuändern, mit Achtung behandelt. Dieß ist die ächte Toleranz, nicht aber der Indifferentismus, welchen viele mit diesem Namen belegt haben und noch belegen, und welcher entweder die Religion überhaupt dahin gestellt seyn läßt oder auch den verschiedensten Religionen einerlei Werth beilegt. 1 Kor. 13. Luc. 9, 52-56. Jak. 3, 13-18. 1 Petr. 3, 15. Im ursprünglichen Christenthum ist der Keim der Intoleranz und des Verfolgungsgeistes nicht vorhanden, wohl aber wird ein lebhafter und aufopfernder Eifer für die wahre von Gott geoffenbarte Religion, ein Abscheu gegen die Abweichung von derselben und eine Entfernung von den Irrlehrern gefordert und ausgedrückt. Luc. 14, 25f. Tit. 3, 10. Gal. 1, 8 f. 2 Joh. 10 f. Das Judenthum hingegen war äußerst hart und grausam gegen Heiden und gegen diejenigen Israeliten, welche irgend eine abgöttische Handlung verrichteten Jos: 11, 20. 10, 16. 22, 11. Devt. 17, 3-5. Dieser Geist kam nach und nach auch in das Christenthum, nachdem es herrschend und Staatsreligion geworden war [41].

41) Die Kirchenväter waren Anfangs wider allen Religionszwang und wider alles gewaltsame Verfahren gegen Heiden, Juden und Ketzer, und es hat auch solche christliche Lehrer in allen Zeiten gegeben. So noch Lactantius, Chry-

§. 97.

Pflichten gegen göttliche Gesandte und namentlich gegen Jesus.

Wenn wir, wie es die Vernunft schon erwarten läßt, in der Geschichte einen Mann oder mehrere Männer antreffen, welche außerordentliche Mittel in und außer sich vorfanden, sich Ansehen als Religions- und Sittenlehrer und moralischen Einfluß auf die Gemüther

sostomus, Athanasius, Gregor Naz Gesch. d. Sittenl. J. III. 32 f. 238. 281. 286. Von der andern Seite wurden von Hieronymus und Augustinus, Leo und Gregor Gr. u. a. Gewalt und Strafen, zum Theil selbst Lebensstrafen, gegen Ketzer und Ungläubige empfohlen und mit mancherlei Gründen aus der Bibel und der Natur der Sache gerechtfertiget, doch unter gewissen Modificationen a. O. 99. 152-154. 164 f. 175. Die Kirche gab strenge Canones in Ansehung des Betragens gegen Heiden, Juden und Ketzer a. O. 378-382. Thomas Summ. 2, 2, 10 f. führt es scholastisch aus, daß man zwar nicht Juden und Heiden, wohl aber Ketzer und Apostaten zum wahren Glauben zwingen und wenn sie halsstarrig sind, mit dem Tode bestrafen müsse. Es wurde selbst herrschender Grundsatz, daß das Christenthum auch durch Kriege ausgebreitet werden müsse. Calvin, Beza, Daneau, Amesius, Förbes u. a. reformirte Theologen vertheidigten die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen der Ketzer auch wider die dagegen gemachten Einwürfe. Gesch. d. christl. Mor. 388-390. 402 f. 428 f. 432. Locke's 1. Brief über die Religionsduldung, ist 1689 zu Gouda lateinisch herausgekommen, und bald darauf folgten die beiden andern in englischer Sprache nach. Bayle commentaire philosophique sur ces paroles de J. C. contrain les d'entrer ou traité de la tolerance universelle unter andern Rotterd. 1713. Voltaire traité sur la tolerance à l'occasion de la mort de Jean Calas 1763,

zu verschaffen, welche reine und allgemeinfaßliche Religion nicht nur in Schulen lehrten, sondern zum Gegenstande des Volksglaubens erhoben, welche durch die weisesten Anstalten öffentliche religiöse und moralische Gesellschaften oder Kirchen stifteten, deren Bemühungen ein unerwartet glücklicher und fortdauernder Erfolg entsprach, welche selbst das reinste Beyspiel der Religiosität und Moralität gaben, so wird ein glaubiges und wohlwollendes Gemüth darin den Finger einer höhern Vorsehung und eines göttlichen Wohlthäters entdecken und solchen Männern den Namen göttlicher Gesandten nicht absprechen. Bietet sich ein solcher Mann dar, so wird es für die, welche es können, Pflicht, über ihn, seine Lehre und Anstalt nachzudenken und sie zu prüfen, für die, welche sich von der göttlichen Sendung desselben überzeugt haben, wird es Pflicht gegen ihn selbst, gegen Gott und die Menschheit, seinen erhabenen Namen und Ruf zu erhalten, zu vertheidigen, zu ehren, ihm eine Verehrung, eine Liebe, ein Vertrauen, ein Angedenken, einen Eifer zu schenken, welche mit eben diesen Empfindungen gegen Gott aufs innigste zusammenhängen. Keinem Zeitalter und Volke hat es ganz an solchen Boten des Himmels gefehlt, aber auch hier, so wie überall sind Stuffenfolgen der göttlichen Weisheit und Güte sichtbar geworden. Wenn auch ein solcher Mann nicht die ganze religiöse und moralische Wahrheit gelehrt hätte, wenn Manches in seiner Lehre und Anstalt einer künftigen Entwickelung, Ausbildung und Veredlung überlassen geblieben wäre, wenn darin selbst noch gewisse Flecken vorhanden seyn sollten,

wenn uns Manches darin noch dunkel seyn sollte, so würde er deswegen noch nicht aufhören, auf den Namen und das Verdienst eines göttlichen Gesandten Anspruch zu haben. In der ganzen uns bekannten Geschichte ist Jesus der, welcher im erhabensten Sinne diesen Anspruch hat und dieß leuchtet in die Augen, wenn wir seine Zwecke, seinen Plan, seine Lehre, seine Geistesgaben, seinen Character, die Macht, womit er auf die Gefühle und Gesinnungen der Menschheit wirkte, die durch ihn bewirkte Weltrevolution, welcher sonst nichts in der Geschichte an die Seite gestellt werden kann, seine Liebe zur Menschheit, die unerschütterliche Dauer seiner Anstalt, seine Verheissungen und Orakel und die nicht nur in der früheren Geschichte, sondern noch jetzt vor unseren Augen liegende und sich in unseren eigenen Erfahrungen bewährende Erfüllung derselben in Betracht ziehen. Er erscheint dem Gefühle, dem Glauben und dem Nachdenken gleich groß und ehrwürdig. Wenn uns Jesu Geschichte und Leben, Lehren und Anstalten nach ihren großen Wirkungen bekannt werden, so sollen wir ihnen Geist und Herz nicht verschließen, und wenn wir mit Ueberzeugung in ihm einen göttlichen Gesandten erkannt haben, so ist es Pflicht für uns, seinen erhabenen Namen zu ehren, zu erhalten, fortzupflanzen, zu vertheidigen, ihm Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen zu schenken, sein Andenken zu feiern, uns durch sein Beispiel und Muster zum Guten zu stärken, wegen des offenbar Göttlichen in seinen Lehren, Handlungen und Schicksalen, auch in Ansehung dessen, was uns darin dunkel ist, nicht mistrauisch zu seyn, nach Kräf-

ten mitzuwirken, daß Jesus fernerhin unter den Menschen verkündiget und seine Kirche erhalten und fortgepflanzt werde, es der göttlichen Vorsehung zuzutrauen, daß sie den unendlich weisen und gütigen Plan, den sie durch Jesus und seine Kirche angelegt und fortgeführt hat, auch herrlich vollenden werde. Jesus verlangt, daß er als der Sohn Gottes anerkannt werde Math. 16, 13-28. Marc. 8, 27-9, 1. Luc. 9, 18-27. Joh. 10, 7 10. 12, 44-50. Er ist der Weg ins bessere Leben 14, 4-6. Gott hat sich durch ihn aufs herrlichste geoffenbart und wer ihn verehrt, verehrt Gott u. u. 14, 7-10, 1. 3, 33 ff. 5, 23. Die Menschen sollen ihn geistig und moralisch genießen, in sich aufnehmen 6, 27 ff. Er will durch sich die Menschen mit Gott und unter sich vereinigen 17, 20-23. 10, 16. Gott soll durch ihn, nach seinen Vorschriften und um seinetwillen von den Menschen verehrt und geliebt werden und wer seinen Willen thut, thut Gottes Willen 1 Petr. 4, 11. Col. 3, 17. 23 f. Ephes. 6, 6. Röm. 6, 11. Die Christen sollen Jesum lieben und dankbar gegen ihn seyn Math. 10, 37. 1 Kor. 16, 22 sich seiner und seiner Lehre nicht schämen, sich an ihm nicht ärgern und ihn frei bekennen Marc. 8, 38. Röm. 1, 16. Math. 11, 6. Luc. 12, 8. ihn als ihren Herrn verehren, welches vornehmlich durch Haltung seiner Gebote geschieht Math. 7, 21 ff. Röm. 14, 9. ihn, welcher Mittler zwischen Gott und Menschen ist 1 Tim. 2, 5. in welchem der ewige göttliche Logos Mensch wurde Joh. 1, 1-3. 14. Gott sich offenbarte 1 Tim. 3, 16. Gott war und die Welt mit sich versöhnte 2 Kor. 5, 19. welcher daher selbst Gott heißt Röm. 9, 5. 1 Joh. 5, 20. und welchem Hul-

digung von allen Bewohnern der Erde, des Todtenreichs und des Himmels zur Ehre Gottes gebührt Phil. 2, 10 ff. Das ist die Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre. So will und muß er verstanden und erklärt werden. Was er war, wirkte und immer noch wirkt, läßt sich durchaus nicht bloß aus anthropologischen und physischen Gesetzen erklären. Er selbst hat ein unwiderstehliches Gefühl von dieser Beschaffenheit seines Wesens und daß er sich darin nicht täuschte, davon zeugten für ihn und für uns seine Wunder und Thaten.

D.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen andere Menschen.

§. 98.

Pflichten der Gerechtigkeit und der Achtung gegen andere überhaupt.

Unter den Pflichten der **Gerechtigkeit** pflegt man solche zu verstehen, die sich auf die vollkommenen Rechte anderer beziehen, die also andere von uns erzwingen dürfen und können. Dahin gehört vornehmlich, daß man Verträge halte, die bürgerlichen Gesetze befolge, anderen an Leib und Leben keinen absichtlichen Schaden zufüge, keinen Eingriff in ihr Eigenthum, ihre Ehre, ihre Freiheit mache, ihren Lebensgenuß nicht verletze und störe, wenn anders nicht sie selbst durch Verletzung fremder Rechte sich ihrer eige-

nen begeben oder verlustig gemacht haben. Diese Pflichten beruhen darauf, daß sie allgemein gewollt und geübt werden können, daß ohne sie kein rechtlicher Zustand möglich ist und daß ohne diesen auch die meisten anderen Pflichten nicht erfüllt werden können. Die Moral verlangt, daß man auch die Pflichten der Gerechtigkeit aus wahrer Achtung für die Rechte der Menschen, ohne Zwang, bereitwillig, mit Aufopferung erfülle und die Rechte anderer nicht nur nicht kränke, sondern befördere und schütze Math. 7, 12. 22, 21. Luc. 6, 37 f. Röm. 13, 7. 1 Kor. 6, 7-9.

Es giebt aber noch andere Pflichten der Gerechtigkeit und Achtung, die sich gleichfalls auf die Rechte der Menschen beziehen, zu welchen man aber nicht genöthiget und von deren Uebertretung man nicht mit Gewalt zurückgehalten werden kann. Wir sollen keinen Menschen als solchen verachten, keinem allen Werth absprechen Math. 5, 21 26. Luc. 18, 9. Math. 18, 1-11. 1 Kor. 1, 26-29. Jak. 2, 1-6. Röm. 14, 3. 10. uns über keinen als Menschen hinaussetzen, keinem zumuthen, sich in Vergleichung mit uns zu verachten, sich sclavisch und kriechend gegen uns zu betragen, den Hochmuth und die Arroganz fliehen 1 Petr. 5. 5. Jak. 4, 6. die Achtung gegen die Menschheit unter den Menschen nicht durch Reden oder Handlungen schwächen, bei uns selbst das Gefühl der Menschenachtung erhalten und stärken, andere, als moralische Wesen, wie uns selbst achten, Zutrauen zur Menschheit haben 1 Petr. 2, 17. Röm. 12, 10. Jak. 3, 9. den Werth, die Vorzüge und Verdienste anderer redlich anerkennen Phil.

2, 3. 1 Kor. 13, 7. die Menschheit in den Kindern achten Marc. 10, 13-16. unpartheiisch und gerecht über andere, auch über Beleidiger und Feinde, urtheilen, ihnen die Wahrheit, auf welche sie ein Recht haben, sagen, gegen Wohlthäter dankbar seyn[42]). Dem

---

42) Δικαιος kommt, wie Aristoteles Eth. Nic. 5, 2. behauptet, von διχα, διχαζω und heißt ursprünglich: in zwei gleiche Theile getheilt, gleich, eben, gerade, gerecht im physischen Sinne und dann im moralischen gesetzmäßig, rechtlich, würdig, gerecht und billig gegen andere. Δικαιοσυνη, iustitia ist bei den Alten gewöhnlich habitus oder affectio animi suum cuique tribuens und zugleich auf den allgemeinen Nutzen der Gesellschaft bezogen Cic. fin. 5, 23. Offic. 1, 5. 7. nat. deor. 3, 15. sonst auch die Uebung aller Pflichten gegen andere Menschen Arist. l. c. 5, 1. 2. wo dann oft ευσεβεια, οσιοτης, pietas als der Inbegriff der Pflichten gegen Gott hinzugefügt werden Cic. Top. c. 23. al. Plato verwirft die Begriffe von der Gerechtigkeit, daß sie darin bestehe, die Wahrheit zu sagen und jedem wieder zurückzugeben, was man empfangen habe, jedem zu leisten, was man ihm schuldig ist, dem Freunde zu nützen und dem Feinde zu schaden, oder in demjenigen, was dem Höheren, Mächtigeren und Stärkeren möglich ist. Resp. 1, 6 sqq. Er behauptet darauf, die Lehre von der Gerechtigkeit werde deutlicher, wenn man sie zuerst im Großen, in Staaten, und dann im Kleinen, bei einzelnen Menschen, betrachte 2, 10. Er betrachtet neben der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, die Gerechtigkeit als Tugend des Staats und läßt diese darin bestehen, daß jeder zum Besten des Staats thue, wozu er von Natur am meisten geeignet ist, nicht vielerlei Geschäfte treibe

Christen ist auch das ein Grund zur Achtung gegen die Menschheit, daß Jesus Mensch war, die Men=

---

und das Seinige thue. Er lehrt, daß die Gerechtigkeit auch mache, daß die übrigen Tugenden des Staats von jedem, dem sie zukommen, geübt werden, daß die Gerechtigkeit des einzelnen Menschen, wie die des Staats, sey, daß sie von jenem in diesen komme. 4, 6-11. Er leitet also zwar die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigung nicht von der Gerechtigkeit ab, er läßt sie nicht in ihr enthalten seyn, aber er stellt die Gerechtigkeit als diejenige Tugend dar, welche bewirke, daß jede der übrigen Tugenden das ihrige thue. So wie nach seiner Vorstellung die Gerechtigkeit im Staate darin besteht, daß die drei Gattungen von Menschen in demselben, Oberhäupter, Soldaten und Bürger, jeder das Seinige thun, daß die ersten weise, die zweiten tapfer, die dritten gemäßiget sind, so ist der einzelne Mensch gerecht, in dessen Seele jeder Theil das Seinige thut c. 16., woraus alsdann die äußere Gerechtigkeit entsteht c. 17. Er beschreibt auch die Gerechtigkeit als Gesundheit, die Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele c. 18. Demnach ist ihm Gerechtigkeit die ganze rechte Verfassung des Gemüths, des Lebens und des Staats. Man vergl. noch de legg. IX. 24. Bip. Thomas handelt in seiner Summe 2, 2, 58-122 unter der iustitia auch religio, oratio, iuramenta, pietas, gratitudo, amicitia, liberalitas u. s. w. ab. Cicero bringt unter diesen Begriff die eigentliche iustitia, die beneficentia, benignitas und liberalitas Offic. 1, 7-18. und unterscheidet sehr gut zwischen Pflichten der Gerechtigkeit im engeren Sinne und der Achtung: Adhibenda est quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum, nam negligere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti. Est autem

schen erlöste und von Gott aufs höchste erhoben wurde: Ebr. 2, 6-18. 1 Kor. 6, 20. Röm. 8, 17. Phil. 2, 3-11.

§. 99.

Pflichten der Menschenliebe überhaupt.

Die Menschenliebe bezieht sich auf das Bedürfniß, den Wunsch und die Bestimmung anderer glücklich zu seyn und besteht in Gefühlen, Gesinnungen und Handlungen, welche sehr zusammengesetzt und mannichfaltig sind. Sie ist Pflicht, weil uns die Natur einen Trieb zur Menschenliebe eingepflanzt hat, den wir cultiviren, veredeln und unter vernünftige Regeln bringen sollen, weil sie etwas allgemein Ausführbares, weil in der menschlichen Natur etwas Liebenswürdiges ist, weil wir durch thätige Menschenliebe oft andern desto mehr Gelegenheit und Kraft zum Guten geben, weil die Selbstliebe nur dann vernünftig und moralisch wird, wenn wir andere zugleich in unsere Liebe mit einschließen. Die ächte Menschenliebe ist nicht bloß Gutmüthigkeit, Gutherzigkeit, nicht phantastisch und schwärmend, sie umfaßt zwar alle Menschen, als solche, die Menschheit überhaupt, erweist sich aber nach besondern Verhältnissen und Beziehungen lebhafter und thätiger, ist unzertrennlich mit Menschenachtung verknüpft und bleibt auch unter Aufopfe-

---

quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt, non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime perspicitur vis decori.

rungen und unter den Erfahrungen, die zu ihrem Gegentheile anreizen, fest und standhaft.

Moses hat wirklich den Israeliten Liebe gegen jeden Menschen, mit welchem sie zu thun haben, auch gegen den Fremdling, eingeschärft Levit. 18, 17. 32 f. Deut. 18, 19. 34. Exod. 22, 21 f. Deut. 24, 17. nur hat er freilich die Ausrottung der kanaanitischen Nationen geboten und gewisse Gesetze gegeben, um sein Volk in der Entfernung von abgöttischen Völkern zu erhalten Num. 21, 2 f. 31, 15-18. 33, 52-55. Deut. 7, 2 5. 20, 17 f. Im Buche Jonas wird der Haß und die Mißgunst der Israeliten gegen andere Völker in seiner Blöße dargestellt und gelehrt, daß die Heiden oft moralisch besser sind, als ein jüdischer Prophet, und in den Salomonischen Sprüchen ist der Nächste, den man lieben soll, jeder Mensch, wie aus der Darstellung der Nächstenpflichten selbst erhellt. Nach Sir. 13, 14 f. hat die Natur selbst schon den Menschen Menschenliebe und Geselligkeit eingepflanzt. Im N. T. beziehen sich freilich manche Stellen bloß auf die Liebe der Jünger Jesu und der Christen untereinander Joh. 13, 34 f. 21, 15. Röm. 12, 10. Gal. 6, 10. Ephes. 4, 1-6. 1 Thess. 3, 12. 4, 9. 5, 15. 1 Petr. 3, 8. 1, 22. 2, 17. 4, 8. 2 Petr. 1, 7. Allein in noch weit mehreren Stellen wird eine so reine, umfassende, allgemeine Menschenliebe gelehrt und mit so starken und mannichfaltigen Beweggründen eingeschärft, wie sonst in keiner Moral des Alterthums geschehen ist, Math. 9, 9-13. Marc. 2, 13 ff. Luc. 5, 27 ff. Math. 12, 7. 11 f. 22, 37 ff. Luc. 10, 29 ff. 1 Joh. 3, 16. 18. 23. 4, 7 ff. 5, 1 ff. Gesch. 17, 25 ff. Röm. 13, 8-10. 12, 10. 1 Kor. 13.

Gal. 5, 6. 13-15. 6, 2. Ephes. 5, 1 f. Phil. 2, 1-5. Jak. 2, 8. 2 Petr. 1, 7. 2 Tim. 1, 5 [43]). Entgegengesetzt sind Menschenhaß, Selbstsucht, Neid, Ps. 37, 1. 8. 39, 7. Sprüchw. 24, 19 f. Weish. 6, 25. Math. 20, 15. Schadenfreude Sprüchw. 24, 17 f. Hiob 31, 29. Lieblosigkeit, Einschränkung der Menschenliebe auf Leute von einem gewissen Glauben, Stande 1 Joh. 2, 9. 3, 11 f. 4, 20. Röm. 1, 29. Gal. 5, 19 ff. Jak. 3, 14 ff. Grausamkeit.

§. 100.

Pflichten gegen andere in Ansehung ihres physischen Lebens.

Der Mord anderer ist aus denselben Gründen verboten, aus welchen es der Selbstmord ist: nega=

---

43) Man s. die oben von der Liebe Gottes angeführten Schriftsteller, welche fast durchaus zugleich von der Menschenliebe als einem Zweige derselben reden. Merkwürdig ist, daß schon die Jesuiten von der Liebe der Empfindung, überhaupt, welche das Christenthum verlangt, sagten, sie werde nicht wie die Liebe der That als Gesetz, nicht unter Androhung von Strafe, nicht als strenge, drohende Verpflichtung, wodurch sie nur zerstört werden würde, vorgeschrieben, sondern auf eine sanfte Art angerathen. Die Jansenisten bestritten diese Behauptung, aber nicht ganz befriedigend s. Gesch. d. theolog. Wissensch. I. 434 f. — Crugott Pred. vom Verf. des Christen in der Einsamk. II. 144 ff. 306. gibt die uneigennützige Menschenliebe mit Ausschließung der Selbstliebe für das wahrhaft erste und neue Gesetz der christl. Moral aus, welche Behauptung Crusius Mor. Theol. II. 1252 - 59. bestreitet. — Saurin traité de l'amour du prochain. Utrecht 1704. Kant Tugendl. 39 - 41.

tiver und positiver, offener und meuchlerischer, qualificirter und simpler Mord, Abtreiben der Leibesfrucht, Kindermord, feiner, indirecter Mord. Doch gibt es Grade der Verschuldung und gewisse Gattungen des Mords, welche noch ehrwürdige Seiten an sich haben, wie dieß auch bei dem Selbstmorde der Fall ist. Nicht jeder Todschlag aber ist ein Mord. Auch wider die Todesstrafen streiten die Gründe, welche gegen jeden Mord streiten und sie können nicht gerechtfertigt werden, so lange nicht bewiesen werden kann, daß Staat und Obrigkeit sonst kein Mittel haben, einen Verbrecher unschädlich zu machen und die öffentliche Sicherheit zu erhalten, daß ein Mensch gar keiner Besserung mehr fähig ist, und daß ein Mensch durch einen Vertrag einem andern ein Recht über sein Leben geben könne, welches er selbst nicht hat. Moses dictirt sie zwar oft und für den Mörder ward sie schon lange vor ihm verordnet, aber das Christenthum ist ihr zuwider[44]) und die Stelle Röm. 13, 4, beweist eben so wenig für ihre Rechtmäßigkeit, als die übereinstimmende Tradition des christlichen Alterthums wider sie entscheidet[45]).

---

44) Jesus Joh. 8, 11. verwirft die Todesstrafe für den Ehebruch. Sollte auch die Erzählung von der Ehebrecherin im Ev. Joh. nicht ächt seyn, so ist doch die Begebenheit unstreitig vorgefallen.

45) Die meisten Kirchenväter verwarfen durchaus jeden Todschlag zugleich mit der Selbstvertheidigung s. den Athenagoras, Tertullian, Cyprian, Tertullian, Lactanz, Basilius Gesch. d. Sittenl. J. II. 143 f. 348 f. 368. III. 65 f.

Was den Mord überhaupt betrifft, so vergl. Gen. 4, 1-16. Ex. 20, 13. Math. 5, 21 f. Gal. 5, 19-21. 1 Tim.

---

319 f. und die Canones 396 f. Augustinus ist derselben Meinung, nur daß er es ausnimmt, wenn Gott den Todschlag durch ein Gesetz oder einen Befehl verordne 148 f. Gregor Naz. hat das Eigene, daß er die Enthaltung von aller Selbstvertheidigung unter die evangelischen Rathschläge und der freiwilligen Armuth an die Seite setzt 283-285. Das Abtreiben und Aussetzen der Kinder, wovon viele damals sehr leichtsinnig urtheilten, stellen sie als einen wahren strafbaren Mord vor II. 143. III. 23 f. 397 f. Origenes übrigens scheint den Tyrannenmord für erlaubt gehalten zu haben II. 283 f. Auch Sozomenus H. E. 6, 1. 2. Cicero sagt: Num igitur se adstrinxit scelere, si quis tyrannum occidit, quamvis familiarem? Populo quidem romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis id pulcerrimum existimat. Offic. 3, 4. Man sehe das. die Note des Grävius. Nicht nur die Todesstrafen, sondern auch alle Angaben, welche dieselbe herbeiführen konnten, und das Zuschauen bei Hinrichtungen und blutigen Schauspielen betrachteten die Väter als unchristlich II. 142. 427. III. 23. Nachdem das Christenthum herrschende Staatsreligion geworden war, so fühlten die Lehrer nach und nach das Bedürfniß, etwas von der Strenge der alten Grundsätze nachzulassen. Ambrosius antwortet einem christlichen Richter, der ihn deshalb befragt hatte, er solle, wo möglich, kein Todesurtheil sprechen, wenn er es aber thue, sich freiwillig von der Communion entfernen 67-69. Das Recht der Asyle wurde vorzüglich auch deswegen eingeführt, damit die Kirche Verbrecher vom Tode retten könnte. Nachdem aber die Kirche mächtiger und despotischer geworden war, so bestimmten viele ihrer Lehrer und Vorsteher selbst Todesstrafen für die Ketzer, überließen jedoch ihre Vollziehung der weltlichen Macht. Jetzt wurden die Criminalge-

1, 9, f. 1 Joh. 3, 11 f. vergl. Math. 26, 52. Uebrigens wird Richt. 3, 12-30. 4, 17-20. Judith 9, 2. 10. 12. 13, 9. 12. 21. selbst Meuchelmord, wenn er zum Besten des Volks Gottes dient, gebilliget.

Andere hieher gehörige negative, doch zum Theil nur weite Pflichten sind die, daß man den Körper des andern nicht verletze und verstümmle, ihm auf keine, auch nicht indirecte Art an seiner Gesundheit schade, ihm die Bedürfnisse des Lebens und der Selbsterhaltung nicht entziehe, ihn nicht an der Erwerbung und Erhaltung derselben hindere, ihn in der Entwickelung und Erhöhung körperlicher Kräfte und Geschicklichkeiten nicht störe, seine Geschlechtseigenschaften nicht zerstöre, verletze, mißbrauche und die rechtmäßige Fortpflanzung des Geschlechts nicht hindere. Die positiven Pflichten verstehen sich nun von selbst.

§. 101.

Pflichten gegen andere sofern sie bloß als moralische Wesen betrachtet werden.

Außer den bereits §. 98. angeführten Pflichten gehören hieher folgende: 1)

---

setze Mosis in den christlichen Staaten benuzt und man wollte selbst durch die Schärfung derselben den Abscheu gegen die Verbrechen desto lebhafter zu erkennen geben. Uebrigens s. man von der Rechtmäßigkeit der Todesstrafen Beccaria dei delitti e delle pene Neap. 1764. ein Buch, von welchem es viele Ausgaben und Uebersetzungen gibt, Michaelis Mos. Recht IV, §. 273-281. Vorr. z. V. Thl. Id Synt. comment. I. 25 sqq. Kant Rechtsl. 195 ff. Fichte Naturr. 221 ff. Schulze philos. Princ. des bürgerl. u. peinl. Rechts 413-421.

1) Die Tugend anderer zu erhalten und auf keine Weise zu schwächen, nicht durch Verhinderung und Verwirrung ihrer moralischen Einsichten, nicht durch Sophistereien zum Vortheile des Lasters, nicht durch Herabsetzung des Ansehens der Religion, nicht durch Billigung oder scherzhafte, leichtsinnige Beurtheilung lasterhafter Handlungen, nicht durch Verführung, böses Beispiel, Aergerniß Eph. 4, 25. Röm. 12, 4 ff. Math. 5, 37. Col. 3, 9. Math. 17, 24-27. 18, 7 ff. Marc. 9, 42. Luc. 17, 1-3. Röm. 2, 17 ff. 14, 1 ff. 1 Kor. 8, 9-13. 10, 25 ff. Röm. 1, 32.

2) Die Tugend anderer zu befördern und zu erhöhen, zu ihrer Besserung mitzuwirken, ihnen das Geschäft derselben zu erleichtern, das Gute bei ihnen zu veranlassen, durch gutes Beispiel, Belehrung, Warnung, Ermahnung, Aufmunterung u. s. w. 1 Kor. 10, 31. 11, 1. 2 Kor. 13, 11. Eph. 5, 13-17. 1 Theß. 5, 14. 2 Theß. 3, 15. Gal. 6, 1. Jak. 5, 19 f. Jud. 22, 23. Math. 7, 1-6. 5, 16. 1 Petr. 2, 12. Unstreitig hat in Ansehung dieser Pflichten die Sittenlehre Jesu einen großen Vorzug, übrigens kommen im A. T. schon ähnliche Vorschriften vor Ps. 34, 12. 51, 15. Sprüchw. 9, 7-9. 12, 1. 15, 32. 17, 10. Sir. 5, 12. 20, 21.

§. 102.

Pflichten gegen andere in Ansehung ihrer Geistes- und Seelenkräfte.

Die Geistes- und Seelenkräfte anderer sollen wir 1) auf keine Weise schwächen noch die Entwickelung und den Gebrauch derselben hindern, welches geschieht durch Schwächung ihrer organischen Kräfte, durch Täuschung

und Lügen, durch Einschränkung der Freiheit, sich zu belehren und Gedanken mitzutheilen, durch Despotismus und Obscurantismus aller Art Luc. 11, 52. Math. 23, 13. Joh. 1, 9. 18, 37. 2) Die Entwickelung und den Gebrauch derselben nach Vermögen befördern, durch Mittheilung richtiger Einsichten, durch Beförderung der Freiheit zu denken und seine Gedanken mitzutheilen u. s. w.

§. 103.

Pflichten gegen andere in Ansehung der Güter des Lebens.

Diese Güter haben für andere denselbigen Werth, welchen sie für uns haben, und die Achtung und Liebe, welche wir ihnen schuldig sind, fordern uns zu gewissen Pflichten in Ansehung derselben gegen sie auf.

Was das Eigenthum betrifft, so sollen wir 1) es dem anderen auf keine Weise entziehen, entreißen, beschädigen, vermindern, noch ihm den Gebrauch desselben erschweren[46]) 1 Kor. 5, 9. 9, 10. Eph. 4, 28. Röm. 13, 7-10. 1 Thess. 4, 6. Jak. 5, 4. Luc. 16, 10-13. Es gibt gar viele Gattungen des feineren Diebstahls, die man oft für erlaubt und unbedeutend hält. Der Nothdiebstahl ist erlaubt und Pflicht, wenn wirklich die äußerste Noth da ist, alle

---

46) Augustinus und einige andere Kirchenväter ließen sich besonders durch das biblische Beispiel der den Egyptiern von den Israeliten abgeborgten und behaltenen Gefäße verleiten, zu behaupten, daß der Diebstahl nicht mehr verboten sey, wenn ihn Gott erlaube oder befehle Gesch. d. Sittenl. J. III. 151 f.

andere Mittel umsonst versucht sind, man sich gar nicht anders erhalten kann und der andere noch Mittel genug zu seiner Erhaltung in Händen hat; diese Fälle aber werden sehr selten eintreten [47]). Der Nachdruck ist Ungerechtigkeit und Diebstahl, weil der Nachdrucker ohne Vollmacht des Verfassers handelt und dem Verleger, auch wohl dem Verfasser, unrechtmäßigen Schaden bringt [48]), 2) dem andern oder denjenigen, welche rechtmäßigen Anspruch auf sein Eigenthum haben, das entzogene oder beschädigte Eigenthum wieder zustellen oder ersetzen. Die Unterlassung dieser Pflicht ist fortgesetzter Diebstahl und fortdauernder böser Wille. Sie kann auf die mannichfaltigste Art geleistet und auch auf andere Güter als die des Eigenthums ausgedehnt werden. Sie hört aber auf, wo sie unmöglich ist oder erlassen wird, aber auch alsdann bleibt Reue und auch wohl Abbitte Pflicht. Hiob 22, 21-30. 11, 13-15. Math. 7, 12. 22, 21. Röm. 13, 7 f. Luc. 19,

---

47) Vergl. Cic. Offic. 3, 6.

48) Pütter der Büch. Nachdr. nach ächten Grundsätzen des Rechts geprüft. Götting. 1774. Ehlers Unzulässigk. d. B. N. Dessau 1784. Kant Berlin. Monatsschr. Mai 1785. Rechtsl. 127. S. B. Ohlenkorp (Reimarus) Vertheidigung des B. N. 1790. Reimarus im Teutsch. Mag. 1791. Apr. I. II. Beweis der Unrechtmäßigk. d. B. N. Ein Raison. und eine Parabel. Gegen Reimarus v. J. G. Fichte Berlin M. S. 1793. Mai. Versuch einer einleucht. Darst. des Eigenthums und der Eig. Rechte des Schrift. des Verlegers und ihrer gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten. Leipz. 1794. Schulze a. O. 267-276.

8-10.[49]) 3) so viel wir können, dazu beitragen, daß jeder sein Eigenthum habe oder behalte, das Eigenthum des andern vertheidigen, zur größern Brauchbarkeit und leichtern Anwendbarkeit desselben beitragen. Die Erfüllung dieser Pflichten hängt mit einer Menge anderer Pflichten zusammen.

Was die Ehre anderer betrifft, so sollen wir 1) sie überhaupt nicht hart, lieblos und ohne Prüfung beurtheilen, nicht richten Luc. 6, 37. 41-45. 13, 1-5. Röm. 14, 3 ff. Math. 7, 1-3. 1 Kor. 4, 5. Jak. 4, 11 f. sie nicht verhöhnen, ihnen nicht grob begegnen, sie nicht verläumden, schmähen, lästern und beschimpfen Tit. 3, 2. Jak. 4, 11 f. 14 f. Röm. 1, 30. Math. 5, 22. 12, 31 f. 15, 19. Ephes. 4, 31. Col. 3, 8. Jak. 2, 1-13. Doch wird es zuweilen Pflicht, von andern strenge, der Wahrheit gemäße Urtheile zu fällen, sie zu entlarven, sie nach ihren schlimmen Seiten darzustellen, um sich selbst zu vertheidigen, die Unschuld zu retten, andere vor Schaden und Unsittlichkeit zu bewahren, die Wahrheit ans Licht zu bringen, den Verbrecher im Fortschritte seiner Unternehmungen aufzuhalten, 2) die Ehre anderer befördern, ihren Werth und ihre Verdienste laut anerkennen, unsere Achtung gegen sie kund wer-

---

49) Grotius de J. B. et P. 2, 10. 17. Thomas Summ. 2, 2, 62. Michaelis Mos. Recht §. 160. 163. la Placette traité de la restitution. Gen. 1724. Paulsen überzeug. Beweis von der Nothwendigk. der Wiedererstattung. Flensb. 1781. Leß christl. Mor. §. 101-105. Koerner diss. de restitutione. Lips. 1789. Seidlers Versuch einer genaueren Bestimmung der Lehre v. d. W. Jen. 1786.

den zu lassen, ohne Lüge, Unredlichkeit, Schmeichelei, selbstsüchtige Absichten, um die Achtung für die Menschheit überhaupt zu erhöhen, um dem wahren Verdienste in der Welt immer mehr die Oberhand zu verschaffen und dem Verdienstvollen einen weiteren Wirkungskreis und seinen Absichten einen glücklicheren Erfolg zu verschaffen Röm. 13, 7.

Auch die Freiheit des andern sollen wir erhalten, beschützen, vertheidigen, vermehren, weil jeder Mensch ein Recht auf sie hat und weil sie die Bedingung seiner moralischen Bildung und Wirksamkeit ist. Beschränkung der Freiheit eines Menschen zu seinem eigenen Besten, um ihn zu erziehen, zu bilden und zur Selbstständigkeit zu führen, Beschränkung derselben durch gerechte Gesetze in der Gesellschaft, ist kein Eingriff in dieselbe, sondern Erweiterung derselben. Die Gefangenschaft und Knechtschaft eines Menschen kann zur Sicherheit oder zum Ersatze eines Schadens erlaubt und selbst Pflicht seyn, aber die Sclaverei und Leibeigenschaft bleibt immer eine Entehrung der Menschheit und ein schreiendes Unrecht, wozu nicht einmal der Mensch selbst sich hinzugeben das Recht hat. Jesus und die Apostel haben sich aus den weisesten und wichtigsten Ursachen nicht geradezu wider den Sclavenstand erklärt, offenbar aber ist der Geist ihrer Lehre demselben zuwider und im N. T. werden selbst Pflichten der Herren gegen ihre Sclaven festgesetzt. Eph. 5, 8 f. Col. 3, 22. 4, 1. 1 Tim. 6, 1 f. [50]) Tit. 2, 9 f. Philem. 16. Gal. 3, 28.

---

50) Moses suchte das Schicksal der Leibeigenen, die seit ur-

Auch den Lebensgenuß, die unschuldigen Freuden und Vergnügungen anderer sollen wir nicht stören, hassen, beneiden, verbittern, sondern vielmehr befördern, weil dadurch Humanität, theilnehmende Empfindungen, Liebeserweisungen, Munterkeit zur Arbeit befördert werden. Wir sollen aber auch uner-

---

alten Zeiten unter seiner Nation gewöhnlich gewesen waren, durch Gesetze zu erleichtern. Michaelis Mos. R. §. 122-128. In der christlichen Kirche wurde es gleich Anfangs für ein hohes Verdienst gehalten, Sclaven loszukaufen. Constantin selbst fand es dem Geiste der christlichen Religion gemäß, Gesetze zu geben, vermöge deren Herren ihre Sclaven in der Kirche in Gegenwart der Priester und der Gemeine, und Bischöfe die Sclaven der Kirche frei sprechen konnten. Nachdem die Kirche selbst viele Sclaven zum Eigenthum erhielt, bestand sie strenge auf ihren Rechten über sie, sprach aber doch auch viele frei und milderte durch ihre Verordnungen oft ihr Schicksal Gesch. d. Sittenl. J. III. 404-412. Das Christenthum hat überhaupt aus manchen Gegenden die Sclaverei theils verdrängt, theils gemildert s. Tyge Rothe Wirkk. d. Christ. I. 248 ff. und die Aufhebung des Sclavenhandels durch eine Englische Parlamentsacte ist doch vorzüglich durch christliche Motive bewirkt worden. Von der Sittlichkeit der Leibeigenschaft und dessen, was damit verknüpft ist s. Gött. hist. Mag. VI. 385 ff. 625 ff. Neues Mag. II. 1 ff. Forsters kl. Schrift. V. 381 ff. Ramsay objections to the slave trade with answers. Lond. 1778. Nisbet: The capacity of negroes for religious and moral improvement. Lond. 1789. Wilberforce a letter on the abolition of the slave trade. Lond. 1807. Gregoire de la litterature des negres. Paris 1808. Ammon neues Lehrb. d. relig. Mor. §. 204-207.

laubten und ausschweifenden Genuß auf keine Weise unterstützen und billigen.

E.

Pflichten und Tugenden in besonderen Zuständen, Verhältnissen, Ständen, Gesellschaften.

§. 104.

Pflichten und Tugenden im Leiden.

Die Leiden des Lebens sind äußerst zahlreich und mannichfaltig und kein Sterblicher ist von denselben frei. Man versteht darunter überhaupt theils unangenehme, schmerzhafte Empfindungen, theils die Ursachen, Umstände und Begebenheiten, durch welche sie hervorgebracht werden. Da der Mensch zur Glückseeligkeit und Sittlichkeit bestimmt ist und nicht nur die erste dadurch gestört wird, sondern auch die zweite dadurch geschwächt werden kann, so sollen wir

1) die vorhandenen Leiden zu mildern und zu heben trachten. Zu diesem Zwecke müssen wir uns früh mit den mancherlei Leiden des Lebens bekannt und vertraut und auf dieselben gefaßt machen, überlegen, daß sie keine absolute Uebel, daß sie kurz und vergänglich sind, wie die Freuden, daß sie meist von der Meinung abhängen, daß eine Kraft in uns ist, wider sie zu kämpfen und schmerzhafte Gefühle zu mäßigen, daß sie unter der Leitung Gottes stehen, daß immer noch Quellen der Freude für uns offen sind, daß

selbst die Leiden Quellen neuer Freuden werden, unsere Phantasie bändigen, im Leiden nicht unthätig werden, uns an die Beispiele so vieler Menschen erinnern, die durch Leiden vervollkommnet wurden und zum Besten anderer beitrugen.

2) die Reize zur Uebertretung der Pflicht, die sie in sich enthalten, überwinden und sie zu unserer Besserung und Tugend benutzen, namentlich zur Uebung und Entwickelung unserer Kräfte, zur Selbstprüfung und Selbstkenntniß, zur Schwächung der Sinnlichkeit, zur Stärkung des Geistes, zur Religiösität, zur Geduld, zur Versöhnlichkeit, Großmuth. Besondere Leiden bringen auch wiederum besondere Mittel sie zu mildern, zu heben und anzuwenden mit sich.

Schon das A. T. enthält treffliche Lehren über die Pflichten unter Leiden Ps. 119, 71. 75. 42, 6. Sprüchw. 3, 11 f. Hiob 33, 16-19. 27. 36, 8-11. 16-21. Klagl. 3, 27-33. Pred. 7, 8 f. 14. Sir. 2, 1-17. Tob. 2, 12-14. Judith 8, 22. Das Christenthum aber hat durch Beispiele und Lehren mehr als irgend eine andere Sittenlehre oder positive Religion zum Troste, zur Aufrichtung und Erheiterung der Leidenden und zur Aufklärung ihrer Pflichten beigetragen Math. 5, 4. 10, 24 ff. Röm. 8, 18 ff. 1 Kor. 4, 12-16. 6, 6-9. 10, 13. 3, 21 f. 15, 30-34. 2 Kor. 4, 7 ff. 1, 3 ff. 6, 3-10. 12, 9 f. Phil. 2, 5 ff. Gal. 6, 14. Ebr. 5, 7-10. 7, 2. 3. 10, 32 f. 12, 1 ff. 2, 3. 5 ff. Jak. 1, 2-4. 12-15. 5, 10-13. 1 Petr. 1, 3-9. 2, 18-25. 3, 13-15. 17 f. 4, 12-16. 19[51]).

---

51) Unter den Alten verdienen hier besonders die Stoiker, vorzüglich die Consolationes des Seneca, auch Ciceros

Von den Pflichten der Armen Math. 6, 25 ff. Jak. 1, 9. Phil. 4, 11-13. 2 Kor. 8, 9. 2 Theß. 3, 10 ff. Sir. 29, 22-27. 40, 29-31. 25, 2. Der Verkannten Math. 26, 36.

§. 105.

Pflichten gegen Leidende.

Schon die Natur hat die Anlage zur Mitempfindung der Leiden anderer, zum Mitleiden in uns gelegt. Diese Empfindung ist noch nicht verdienstlich und selbst das ist es noch nicht, wenn man sich durch dieselbe allein zu wohlthätigen Handlungen gegen andere bestimmen läßt. Auch ist es erniedrigend und kränkend für den Unglücklichen, sich von uns bloß aus Mitleiden und Barmherzigkeit wohlthun zu lassen. Diese Empfindungen an sich sind nicht Pflicht, aber sie durch Grundsätze zu leiten und zu veredeln,

---

Quaest. Tusc. 1. 2. 3. gelesen zu werden; von Neueren: Niemeyers Philotas 3 Thle. Lpz. 1779-91. Fest Versuch über die Vortheile der Leiden. Leipz. 1787. Ebendas. Beyträge zur Beruhigung ꝛc. Lpz. 1788. Sintenis Buch für Traurige 2 Thle. Witt. u. Zerbst 1781. Kindervaters Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden. Leipz. 1788. Ewalds Lazarus. Berl. 1790. Weishaupt Apologie des Mißvergnügens. Regensb. 1791. Garve über die Geduld im 1 Bd. fr. Vers. Reinhard relig. christ. esse optimum adversorum solatium — deutsch: Geist des Christenthums in Hinsicht auf Beruhigung im Leiden von Fest. Leipz. 1792. Heydenreichs Philosophie über die Leiden der Menschheit speculat. und pop. Inhalts. Lpz. 1808. 3 Thle.

sie als einen Ruf zum thätigen Wohlwollen zu betrachten, den leidenden Mitbruder nicht zu vergessen, den Anblick des menschlichen Elends nicht zu fliehen, nach Kräften zur Verminderung und Hebung desselben beizutragen, auch auf diese Weise Böses bei andern zu verhindern, Gutes bei ihnen zu befördern und edle moralische Empfindungen in ihren Herzen zu erregen, dieß ist eine Pflicht, welche jeder mehr oder minder üben kann und soll. Sie soll von uns ohne Prunk, Geräusch, Eitelkeit, ohne Härte und Stolz gegen den Unglücklichen, ohne ihn zu unwürdigen Zwecken gebrauchen zu wollen, mit Achtung gegen den Unglücklichen als Menschen und selbst mit Aufopferung geübt werden. Hieraus ergibt sich von selbst, was man den Armen schuldig sey. Die Pflicht der Wohlthätigkeit wird von Moses durch mancherley Gesetze eingeschärft und bestimmt Devt. 15, 1-11. Ex. 22, 26-28. Levit. 25, 35-37. Devt. 24, 10-13. Ex. 23, 10 f. Lev. 19, 9 f. Devt. 24, 19. 14, 28 f. Nachfolgende ebräische Weise und Dichter schärfen sie gleichfalls dringend und in weiter Ausdehnung ein und legen ihr einen ganz ausgezeichneten Werth bei Ps. 41, 1-4. 112, 5-8. 15, 5. Sprüchw. 21, 13. 17, 5. 3, 27 f. 21, 26. 10, 2. 11, 4. 22, 9. 28, 27. Hiob 22, 6 ff. Jes. 56, 3 7. Dan. 4, 24. Sir. 3, 28. 4, 1-10. 7, 33-35. 12, 1-7. 8, 12. 18. 16, 14-17. Kap. 29. Tob. 1, 3. 12, 9. 2 Makk. 8, 28. Das Christenthum hat diese Tugend noch mit besondern Gründen unterstützt und in hohem Grade befördert Jak. 2, 5-8. 13. 15 f. Math. 25, 34 ff. Luc. 6, 34. 10, 30 ff. Math. 6, 1-4. 5, 7. Röm. 12, 8. 2 Kor. 9, 6 f.

8, 12. 19. 1 Tim. 6, 18. Jak. 1, 27. 2, 15 f. 1 Joh. 3, 17 f. Gesch. 10, 38. 20, 35. Ebr. 13, 16 [52]).

Von den Pflichten gegen Wittwen und Waisen Hiob 24, 4 ff. 31, 16. Mal. 3, 5. Zach. 5, 4. Math. 23, 14. Jak. 1, 27.

§. 106.

Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit besteht theils in der Anerkennung der empfangenen Wohlthaten und Dienste, theils in der Achtung und Liebe gegen die uns von dem Wohlthäter bewiesene Gesinnung, theils in dem Bestreben, ihm Gegendienste zu erweisen. Das erste ist Pflicht der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Was das zweite betrifft, so kann man freilich von der Gesinnung des Wohlthäters nicht immer mit Gewißheit urtheilen, wir können auch Grund haben, sie für unedel zu halten, allein wir müssen überall auch sonst über Gesinnungen der Menschen urtheilen, wir können oft aus der Natur der Wohlthat und aus der Art der Er-

52) Seneca de beneficiis — Garve zu Cic. offic. 1, 14-18. Cyprian. de opere et eleemosynis — la Placette traité de l'aumone. Amst. 1699. Kant Tugendl. 123 f. 129 f. Platner Aph. II. 762 ff. Die Gründe, welche Schleiermacher 302-312. wider die Behandlung der Pflichten der Wohlthätigkeit und auch der Dankbarkeit bei Fichte, Kant, den Stoikern, den eudaimonistischen und sympathetischen Moralphilosophen, bei Spinoza und Aristoteles ausführt, verdienen alle Aufmerksamkeit, doch sind sie bedeutender in Beziehung auf die Dankbarkeit.

weisung mit der höchsten Wahrscheinlichkeit auf die Reinheit ihres Beweggrunds schließen und wir sollen auch hier unser Zutrauen zur Menschheit beweisen, sollte aber eine offenbar schlechte Absicht hervorleuchten, so fällt die Pflicht der dankbaren Gesinnung von selbst weg. Was das dritte betrifft, so hat dieser Theil der Dankbarkeit Schwierigkeit. Es scheint durch die Verpflichtung zu gleichen, ja zu unbegrenzten Gegendiensten eine sittliche Sclaverei und Partheilichkeit zu entstehen, es scheint Alles auf einen wechselseitigen Austausch von Befriedigungen des Eigennutzes und der Selbstliebe hinauszulaufen und die Gegendienste scheinen nur Reiz und Einladung zu neuen Wohlthaten in sich zu enthalten. So ist auch die Dankbarkeit mancher Menschen selbst in der Empfindung beschaffen, sie lieben in dem Wohlthäter nur ein Mittel der Erreichung ihrer eigennützigen Zwecke, sie erlauben sich Ungerechtigkeiten und überhaupt Unsittlichkeiten gegen andere, um dem Wohlthäter Dankbarkeit zu beweisen, sie lassen sich durch Wohlthaten erkaufen und bestechen und setzen sich in eine sclavische Abhängigkeit vom Wohlthäter. Allein alles dieß ist nicht moralische Dankbarkeit. Von der andern Seite erfordert es doch die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, daß wir unsere dankbare Gesinnung gegen den Wohlthäter auch auf eine anständige, würdige und edle Art durch Gegendienste an den Tag legen und dieß kann geschehen, ohne daß wir Pflichten gegen andere Menschen verletzen. Auch muß man hier nicht weiter fragen: warum man dann dankbar für etwas seyn soll, was Pflicht sey? Es gibt einen na-

türlichen Trieb zur Dankbarkeit, dem man nicht widerstreben soll und die Wohlthätigkeit ist eine unvollkommene Pflicht. Uebrigens werden hier überhaupt Wohlthaten im weitesten Sinne genommen und auch Wohlwollen verdient Dankbarkeit. Wohlthaten auszuschlagen ist oft räthlich, oft Pflicht. Gegen schlechte, unedle Wohlthäter muß man sich sobald möglich von aller Verbinqlichkeit und Abhängigkeit zu entledigen suchen. Luc. 17, 18. 6, 33. Phil. 4, 10 ff. 2 Tim. 3, 2. Joh. 13, 18. Röm. 12, 20 f.

§. 107.

Pflichten gegen Beleidiger und Feinde.

Beleidigung und Feindschaft können sich auf Leben, Gesundheit, Eigenthum, Ehre, Vergnügungen, Wohlfarth, Freiheit, Glückseeligkeit, Rechte beziehen. Ein **Beleidiger** ist der, welcher uns in Ansehung dieser Dinge absichtlich und unrechtmäßiger Weise geschadet hat. Eine Beleidigung oder auch mehrere beweisen deswegen noch keine Feindschaft. Nur der ist unser Feind, welcher uns fortdauernd beleidiget, mit Haß gegen uns erfüllt ist und Freude über unsern Schaden empfindet. Wir halten oft Menschen für unsere Feinde, die es nicht sind. Die Feindschaft hat mancherlei **Quellen**, **Grade** und **Formen** und nimmt daher auch verschiedene Beinamen an. Die hiehergehörigen Pflichten sind 1) **Pflichten gegen uns selbst.** Sie bestehen darin: daß man die schmerzhaften Empfindungen, welche Beleidigungen in uns erregen, und den **Zorn** mäßige, ja ganz zu entfernen strebe, **Sanftmuth** übe und für seine

Ruhe sorge, daß man nach der Beschaffenheit der Beleidigung und ihrer Folgen, sie bald nicht achte und keiner Aufmerksamkeit und Gegenanstalten würdige, bald sich vertheidige, Widerstand leiste, doch ohne Haß und Rache; Ersatz suche und seine Rechte rette, doch ohne dem Feinde mehr zu schaden, als unsere Sicherheit und moralische Wirksamkeit erfordert, daß man auch Beleidigungen benütze, um sich selbst prüfen und kennen zu lernen. Der Zorn ist, auch wenn er sich zunächst auf lebhaftes Mißfallen an dem Unrecht, an Handlungen, welche die allgemeine Glückseeligkeit stören, gründet, doch als heftiger Affect, der uns Ueberlegung und Besonnenheit raubt, den Verstand verwirrt, in Irrthum führt, die Gesundheit erschüttert, zu Blößen und Ungerechtigkeiten hinreißt, unvernünftig und unsittlich, und immer ist der der Größere, der sich über ihn erhebt und unverletzlich gegen den Beleidiger und Feind geworden ist.

2) Pflichten gegen den Beleidiger und Feind. Sie gründen sich insgesammt darauf, daß er Mensch ist, daß die Menschen berufen sind, sich wechselseitig zu beglücken und ein übereinstimmendes Ganzes zu bilden und daß nur bei der Ausübung dieser Pflichten eine Menge anderer Pflichten geübt werden können. Wir sollen also a) die Gefühle des Hasses und der Verachtung gegen den Beleidiger und Feind in uns unterdrücken, keine feindseelige Gesinnung gegen ihn in uns einwurzeln lassen, auch in ihm den Menschen noch lieben und achten und seine guten Seiten noch anerkennen; b) uns an ihm nicht rächen, ihn nicht selbst bestrafen. Wenn auch an der Rache das Rechtsgefühl An-

theil hat und jedes Unrecht Strafe verdient, so ist doch der Beleidigte und Erzürnte nicht der, welcher es jetzt strafen soll: er kann nicht Richter in seiner eignen Sache seyn, und mit Affect und Leidenschaft soll nie gestraft werden. Die bürgerliche Strafe, wo es nöthig ist, daß sie eintrete, ist der Obrigkeit, die moralische Gottes; c) wir sollen auch dem Feinde noch thätige Menschenliebe und Achtung beweisen; doch mit der Behutsamkeit, welche das besondere Verhältniß zu ihm erfordert, ohne Zudringlichkeit, Eitelkeit, Geräusch, Vertraulichkeit; d) wir sollen in uns die unangenehmen Eindrücke der Beleidigungen auszulöschen, den Frieden wieder herzustellen, und die Feindschaft zu heben suchen, durch Aufklärung eingetretener Mißverständnisse, durch Belehrung, durch Vermittelung anderer, durch Nachgiebigkeit, Güte, Großmuth und durch moralische Rührungen, die wir bei dem Feinde hervorzubringen streben, oder wir sollen versöhnlich seyn. Alle diese Pflichten müssen aber nicht bloß aus Furcht vor dem Feinde, nicht bloß zum Scheine, sondern aus Grundsätzen und aufrichtig geleistet werden. Haben wir ohne unsere Schuld viele, aufgebrachte und hartnäckige Feinde, so sollen wir dieß mit Geduld ertragen, auf der von uns betretenen Bahn der Rechtschaffenheit muthig und standhaft fortwandeln, die Freundschaft unserer Feinde nicht durch niedrige Mittel erkaufen und erschleichen und ihre Feindschaft zu unserer Besserung benutzen [53]).

---

53) Seneca de ira — Plutarchus de cohibenda ira — de capienda ex hostibus utilitate — Grot. J. B.

In den Büchern des A. T. kommen mehrere Stellen vor, nach welchen gegen Feinde im Kriege und besonders gegen Abgötter und Feinde des Volks Gottes alle mögliche Grausamkeiten erlaubt und selbst rühmlich sind, und Dichter und Propheten in ihrer Begeisterung die schrecklichsten Flüche über ihre und des Volks Gottes Feinde aussprechen[54]). Man findet aber doch auch im Pentateuchus Anweisungen zur Feindesliebe Lev. 19, 17 f. 33 f. Ex. 23, 4 f. und in den Büchern, welche von Salomo den Namen führen oder ihm nachgeahmt sind, nicht nur Warnungen wider den Zorn Sprüchw. 14, 29. 15, 18. Pred. 7, 8. f. Sir. 27, 30. 28, 8-11. 23, 16. und Ermahnungen zur Friedfertigkeit Sprüchw. 3, 30. 12, 20. Sir. 6, 5 f. 28. 8., sondern auch die Vorschrift, selbst dem Feinde wohlzuthun, sich großmüthig gegen ihn zu betragen Sprüchw. 25, 21 f. 8-10., sich nicht an ihm zu rächen und ihm zu verzeihen Sir. 28, 1-7., ihn lieber zur Rede zu setzen und die Sache ins Klare zu bringen, als Groll gegen ihn zu hegen 20, 7. Im N. T. wird die Feindesliebe noch weiter ausgedehnt und ausgeführt, zu einem höheren Range erhoben, mit mannichfaltigeren und stärkeren Beweggründen unterstützt, durch die erhaben=

---

et P. 2, 20, 3. Garve zu Cicero II. 234-276. Wolf quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit. Hal. 1789. Schleiermacher 312 -316. Neeb de dilectione inimicor. tentamen histor. mor. Mogunt 1791.

54) S. Bauers bibl. Mor. des A. T. I. 190 f. 218 f. 292 ff. II. 102 ff. 234.

habensten Beispiele geheiliget und bestätiget Math. 5, 23 ff. 39-48. 18, 15-17. 21 f. 28-31. Luc. 6, 27-36. 23, 34. Röm. 12, 14. 19-21[55]). 1 Kor. 4, 12 f. 1 Thess. 5, 15. 1 Petr. 2, 15. 3, 9-12. 2, 21-23. Eph. 4, 26. Jak. 1, 19 f. Col. 3, 13. Gesch. 7, 60. Aber auch Widerstand und Selbstvertheidigung wird in der Bibel als erlaubt dargestellt Sprüchw. 25, 8-10. 6, 19. Sir. 28, 10. Joh. 18, 22 f. Gesch. 23, 2 f. Röm. 12, 18. 13, 13. 1 Kor. 6, 1 ff. 2 Petr. 2, 13 f. Stellen, wie Math. 5, 25-27. 39-48. beziehen sich nicht auf alle Fälle und Menschen. Gebete wider die Feinde sind dem Geiste des Christenthums zuwider Jak. 5, 9., aber Gott um Rettung von seinen Feinden anzuflehen und die Bestrafung derselben seiner Gerechtigkeit anheim-

55) Die Worte aus Sprüchw. 25, 22. כי גחלים אתה חתה על־ראשו, welche Paulus hier anführt und durch ανθρακας πυρος σωρευσεις επι την κεφαλην αυτου übersetzt, werden verschieden erklärt. Einige verstehen darunter die göttliche Strafe, andere eine schmerzliche Reue, andere, wie Schultens Commentar. in Prov. eine süße und erquickende Empfindung, welche dem Feinde durch die Großmuth und Güte des Angefeindeten eingeflößt werden soll. Isidor. Pelus. epp. 4. 11. versteht darunter das schmerzhafte Gefühl, welches entsteht, wenn man sich in eine Lage versetzt fühlt, wo man selbst das Mitleiden seines Feindes bedarf und von ihm Nahrungsmittel annehmen muß. Er findet also in dieser Vorschrift nichts Großes und Vortreffliches und meint, Paulus habe sich durch Wiederholung einer alten Vorschrift nach den Unvollkommenen, an welche er geschrieben, gerichtet.

zustellen, ist erlaubt Gal. 5, 12. 2 Tim. 4, 14. 1 Petr. 2, 23. Röm. 12, 19. 2 Thess. 1, 5-10[56]).

§. 108.

Freundschaft.

1) Begriff der Freundschaft. Man muß den strengeren, moralischen Begriff von dem laxeren unterscheiden. In der Moral muß die Freundschaft als ein Ideal aufgefaßt werden, wie schon die meisten Alten gethan haben[57]). Da ist sie der höchste Grad

56) Die Kirchenväter hielten meistentheils selbst jede Vertheidigung gegen Unrecht und Gewalt für unerlaubt, geben übrigens sonst manche vortreffliche Erläuterungen über die Feindesliebe. Man s. den Lactantius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Isidorus Pel. Gesch. d. Sittenl. J. III. 21 f. 65. 102. 258. 265-267.

57) Daher nannten sie die Pythagoräer *συνδεσμον πασων των αρετων* Simplic. in Epict. Enchir. c. 37. p. 334. ed. Schweighaeuser. Daher sagte Aristoteles: *ω φιλοι, ουδεις φιλος* Laert. 5, 21. und Cicero: neque ego nunc de vulgari et mediocri, quae tamen ipsa et delectat et prodest sed de vera et perfecta amicitia loquor. Lael. 6. Daher stellten die Alten die Freundschaft als Einheit der Seelen dar: cum sit amicitiae ius in eo ut unus quasi animus fiat ex pluribus l. c. 94. in amicitia vult Pythagoras ut unus fiat ex pluribus 1. offic. 6. est enim is amicus, qui tanquam alter idem Lael. 82. Daher fanden sie die Beispiele von Verbindungen, die nur einigermaßen diesen Namen verdienen, so äußerst selten: ex omnibus seculis vix tria aut quatuor nominantur amicorum paria l. c. 15

von Achtung und Liebe zwischen zwei Personen und zwar so, daß beide einander das Gleichgewicht halten, auf beiden Seiten gleich sind, sich auch durch die That, durch Dienste und Gefälligkeiten, Offenherzigkeit und Vertraulichkeit, vollkommene Gleichstellung wechselseitige Vervollkommnung und Beglückung äußern, und daß immer zugleich der eine die Liebe und Achtung des andern zu erwerben und verdienen strebt[58]).

---

58) Cic. de inv. 2, 166. Amicitia voluntas erga aliquem, rerum bonarum illius ipsius causa quem diligit, cum eius pari voluntate Lael. 22. Plerique perverse amicum habere talem volunt, quales ipsi esse non possunt, quae ipsi non tribuunt amicis, haec ab iis desiderant. — Neque solum colent inter se ac diligent, sed etiam verebuntur — 6. Amicitia nihil aliud est nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio — 19 s. Maximum est in amicitia, superiorem parem esse inferiori — ut ii, qui sunt in amicitia superiores, exaequare se cum inferioribus debent, sic inferiores non dolere, se a suis aut ingenio, aut fortuna aut dignitate superari — sed quodammodo se extollere — De nat. deor. 1, 12. Amicitia ex amore nominata est — 7. Carum ipsum est verbum amoris ex quo nomen amicitiae est ductum — De legg. 1, 37. Amicitiae ea est vis ut simul atque sibi aliquid quam alteri maluerit, nulla sit — 5 Tusc. 73. in amicitia illud efficitur, quod quibusdam incredibile videtur, est autem necessarium, ut nihil sese plus quam alterum diligat — ne optandum quidem est in amicitia ut me ille plusquam se amet ego illum plus quam me. — Uebrigens verwirft Cicero Lael. 16. doch die Meinungen, daß ein Freund den andern ganz in demselbigen Grade lieben und

2) Aus der Natur der Freundschaft ergibt sich a) daß sie nur durch und zur Sittlichkeit möglich sey, daß bloße Verbindungen zum Nutzen oder Vergnügen oder zu unsittlichen Zwecken, bloße Bekanntschaften, Verwandten- und Geschlechtsliebe keine Freundschaften sind, wiewohl sich mit diesen Verbindungen allerdings zum Theil auch Freundschaft verknüpfen läßt, und daß man um des Freunds willen keine bestimmte Pflichten gegen andere Menschen und die Gesellschaft übertreten darf [59]). b) Daß es Pflicht sey, nach Freundschaft zu streben, weil nur in ihr der höchste Grad von Menschenachtung und Menschenliebe möglich, weil sie eines der vornehmsten Mittel der sittlichen Veredlung und eine der reinsten Quellen höherer Glückseeligkeit ist. c) Daß man nicht zugleich vieler Freund auf einmal seyn könne. d) Daß die Freundschaft leicht vermindert oder gestört werden könne [60]).

3) Natur, Sympathie und Vorsehung stiften die schönsten Freundschaften und in der Ehe können sie

---

achten müsse, wie sich selbst, und daß in der Freundschaft diese Empfindungen von beiden Seiten gleich seyn müssen. — Bei dem, was Jacobi von den göttlichen Dingen S. 72-76. sagt, ist zu erinnern, daß man allerdings in dem Freunde eine realisirte oder der Realität sich nähernde Idee zugleich aber auch seine liebenswürdigen Eigenthümlichkeiten liebt.

59) Cic. Lael. 18. 22 Fin. 1, 78. Legg. I, 49. 2 Fam. 28. Laert. VII, 124. Senec. ep. 9. Arrian. 2, 22.

60) Lael. 17. 24.

den höchsten Grad erreichen. Sucht und wählt man Freunde, so muß man dabei große Weisheit und Vorsicht anwenden und auf Sittlichkeit, so wie auf eine gewisse Analogie der persönlichen Eigenschaften und der äußern Lagen Rücksicht nehmen[61]).

4) Die Freundschaft selbst soll voll Achtung und Liebe, vertraulich, offen, discret, delicat, treu und standhaft, nicht blind, phantastisch, romantisch, schmeichlerisch seyn. Der Bruch der Freundschaft wird zur Pflicht, wenn der Freund durch Unsittlichkeit sich derselben unfähig und unwürdig gemacht hat, aber auch nach dem Bruche gibt es noch Pflichten gegen den ehemaligen Freund. Nie soll man einen Freund aufopfern, um einen andern zu gewinnen[62]).

5) Im A. T. ist mehr von der Freundschaft ausdrücklich die Rede als im N. Die Untreue in der Freundschaft wird gerügt Ps. 55, 12-14. 41, 10. Jer. 9, 2-7. Die Eigenschaften einer ächten moralischen Freundschaft werden beschrieben Sprüchw. 14, 9. 18, 24. 22, 24. 24, 1. 29, 5. 27, 10. 17, 17. 25, 17. Sir. 20, 7. 13, 14-16. 6, 5-17. 9, 10. 12, 8. 18, 16-19. 27,

---

61) Lael. 17. 18. 21.

62) Lael. 19. 20. — S. überh. ARISTOT. Ethic. Nic. L. VIII. IX. — CIC. Lael. s. de amic. Ejusd. Offic. 1, 17. und das. Grävius. — PLUTARCHUS de discr. amici et adulatoris — de multitudine amicor. — Lehre der Epikuräer von der Freundschaft Cic. Fin. 1, 20. Dagegen 2, 25 s. — CASSIANI Collat. XVI. — Traité de l'amitié par DE SACY. Par. 1703. Kant Tugendl. 153 ff. Schleiermacher Krit. 390 ff.

16-21. 37, 1-6. Im N. T. führt das Gebot der Menschenliebe und Menschenachtung, so wie das Beispiel Jesu zur Freundschaft Joh. 11, 3-5. 11. 36. 13, 23. 15, 12-24 19, 26 f. 21, 20. Math. 12, 49 f. 17, 1.

§. 109.

Gesellschaft und Einsamkeit.

Die Bestimmung des Menschen zur Gesellschaft erhellt daraus, weil ein natürlicher Trieb zu derselben im Menschen ist, weil die Natur selbst die Familiengesellschaft bildet, weil der Mensch Anlagen zur gesellschaftlichen Mittheilung hat und in der Gesellschaft seine Kräfte mehr und vollständiger ausgebildet werden können. Demnach ist die gänzliche Menschenflucht wie die Menschenscheue natur- und pflichtwidrig. Die Geselligkeit ist wohlgeordnete Liebe zum erfreuenden und belehrenden Umgange. Ueber die Tugenden des Umgangs läßt sich im Allgemeinen wenig bestimmen, weil hier so viel auf Naturanlage, Alter, Geschlecht, Stand, Verhältnisse, eingeführte Sitten ankömmt, den einen diese, den andern jene Weise mehr kleidet und der Originalität ihr Spielraum gelassen werden muß. Uebrigens sind Wohlanständigkeit, Ungezwungenheit, Leutseeligkeit, Friedfertigkeit, Bescheidenheit, Mittheilungsgabe, noch die allgemeinsten Tugenden dieser Art. Das Christenthum schärft auch diese Tugenden ein Marc. 9, 50. Col. 3, 12. 4, 6. 1 Petr. 3, 8. 1 Kor. 13, 4-6. Gal. 5, 15. 20. Jak. 3, 16. 4, 1-6. Röm. 12, 16-18. 14, 19. Phil. 2, 1-4. 4, 8. Sir. 13, 14-16. und verlangt namentlich auch, daß der Mensch sein Sprachvermögen

nach Kräften ausbilde, es zu guten Zwecken anwende und seiner Zunge Meister sey Math. 15, 11 ff. Marc. 7, 21. Ephes. 4, 29. 5, 3 f. Jak. 3, 2-12. Luc. 4, 22. Joh. 7, 45-47. Vergl. Sprüchw. 10, 19. 12, 14. 13, 3. 17, 27. 18, 21. 21, 23. Der engere und häufigere Umgang mit lasterhaften Menschen ist wegen unserer Tugend und Ehre und zu ihrer Beschämung zu fliehen 2 Thess. 3, 14. 1 Kor. 5, 9-13. vergl. Luc. 15, 1 ff. Math. 9, 10-13. Ps. 101. Sprüchw. 1, 10-15. 13, 20. 22, 24. 24, 1.

Der ausschweifende Hang zu gesellschaftlichen Vergnügungen, Zerstreuungen und zur Vervielfältigung der Bekanntschaften aber ist der ächten Liebe und Achtung gegen die Menschen und den Pflichten gegen uns selbst zuwider, so wie er fruchtbar an mancherlei Sünden und Lastern ist. Auch in die Einsamkeit soll sich der Mensch von Zeit zu Zeit zurückziehen, dieß ist nothwendig zur Selbstkenntniß und Selbstprüfung, zur Arbeitsamkeit, Geistesbildung, Seelenruhe, Andacht [63]).

§. 110.

Ehe.

1) Will man den Begriff der Ehe, worüber in alten und neuen Zeiten so viel gestritten worden, be=

---

63) Zimmermann über d. Einsamkeit. Lpz. 1784-86. 4 Thle. Garve über Gesellsch. u. Einsamk. in s. Vers. 3. 4. Bd. auch besonders: Breslau 1797-1800. 2 Thle. Knigge üb. den Umgang mit Menschen. Hannov. 1788. Die Sprache. Berlin, 1789. R. S. M. Müller Anleitung zur Bildung für Gesellschaft und Umgang. Lpz. 1813.

stimmen, so muß man wohl unterscheiden a) was etwa nach gewissen positiven bürgerlichen Gesetzgebungen und kirchlichen Verordnungen zu einer gültigen Ehe erfordert wird, b) was nach den gemeinen Begriffen, den Vorstellungen verschiedener Völker und den mancherlei Meinungen der Gelehrten wesentlich zu einer Ehe gehöre, c) was Ehe im ächten moralischen Sinne sey. Und da folgt schon aus dem, was wir anderswo vorgetragen haben, daß eine wahre, moralische Ehe nur alsdann Statt finde, wenn sie Monogamie ist, wenn sich zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu einem naturgemäßen, wechselseitigen Gebrauche ihrer Geschlechtseigenschaften und zur Fortpflanzung ihres Geschlechts auf Lebenslang und zugleich zur edelsten Freundschaft und zur gewissenhaften Erziehung ihrer Kinder, wenn sie welche erzeugen sollten, verbinden. Nur dieß kann der Moralist, als solcher, Ehe nennen und immer ist es ein sehr eingeschränkter, unsittlicher Begriff, wenn man sagt, die Ehe sey bloß ein bürgerlicher Contract, welcher doch nur Nebensache bei ihr ist [64]. Es steht übri-

---

64) A. W. Hupel vom Zwecke der Ehe. Riga 1771. J. B. Anthes zufällige Gedanken vom Zwecke der Ehe und deren Begriffe. Frkf. a. M. 1774. (Engelhardt) Vers. üb. den wahren Begriff der Ehe. Cassel 1776. Robert rechtl. Gedanken üb. d. Begr. d. Ehe. Fkf. u. Leip. 1787. Ueber die Ehe. Berl. 3. A. 1791. Kant Rechtsl. 107. Fichte Naturr. 174ff. Sittenl. 444ff. J. C. C. Schmidt Lehrb. d. Sittenl. 282ff. Krugs Philosophie der Ehe. Lpz. 1800. Thieß über Liebe und Ehe. Leipz. 1804.

gens mit allem diesem nicht im Widerspruche, daß man auch andere Verbindungen Ehen nenne und daß Staat und Kirche bei dem, was sie zu derselben fordern, moralische Zwecke haben. Einem alten Ebräischen Weisen fielen zwei Umstände auf, die er sich nach seiner Art zu erklären suchte: die Anhänglichkeit zwischen Gatten, welche selbst die Liebe der Kinder zu ihren Eltern oft übertreffe und die Abhängigkeit des Weibes von dem Manne. Diese beiden Umstände suchte er sich historisch zu erklären und ging dabei auf das erste Menschenpaar zurück. Den ersten Umstand erklärte er sich daraus, daß Gott das Weib aus der Seite des Mannes geschaffen habe, also ursprünglich eine physische Identität zwischen beiden vorhanden war, und daher von Anfang an eine Sympathie zwischen ihnen existire, und sich durch den ganzen Stamm fortgepflanzt habe Gen. 2, 20 ff. Er will nicht sowohl erklären, wie die erste weibliche Person, als wie die erste Ehefrau geschaffen worden. Sie wird als die Gehülfinn des Mannes beschrieben, und es wird gesagt, er sey mit ihr Ein Leib V. 24. Was er ursprünglich mit ihr war, wird er durch die eheliche Verbindung mit ihr wieder. Die Ehe wird als eine göttliche Anstalt vorgestellt, wie auch Jesus diese Urkunde ansieht Math. 19, 4-6. Anderswo segnet Gott das erste Menschenpaar und weist es zur Fortpflanzung des Geschlechts an Gen. 1, 28. Die Ehe ist auch wirklich etwas so Göttliches und Heiliges, daß man sie wohl ein Sacrament nennen kann, wiewohl die römischkatholische Bestimmung dieses Begriffs weit über die h. Schrift und die Natur der

Sache hinausgeht. Die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, welche jener ebräische Weise um sich her bemerkte, suchte er sich aus der Voraussetzung zu erklären, daß das erste Weib zuerst gesündigt, ihren Mann zur Sünde verführt habe und deswegen sammt allen nachfolgenden Weibern zur Unterwürfigkeit unter den Mann von Gott verurtheilt worden sey Gen. 3, 16.[65]).

2) Der Mensch soll sein Geschlecht fortpflanzen, und da dieß auf eine den Rechten und der Würde der Menschheit angemessene Art nur in der Ehe und zwar am besten in der Monogamie geschehen kann, und diese eine Schule menschlicher Bildung ist, so soll er in diesen Stand treten. Aus bloßer Furcht vor den Beschwerden des Ehestandes, aus Zügellosigkeit, aus Hang zur Unkeuschheit, aus Geiz u. s. w.

---

65) Die Kirchenväter schrieben zwar durchaus der keuschen Ehelosigkeit eine besondere, höhere Heiligkeit zu, doch finden sie größtentheils auch in der Ehe etwas Heiliges. Man sehe die Gedanken des Athenagoras, Irenäus, Clemens Alex. Origenes, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus in Gesch. d. Sittenl. J. II. 137-142. 165. 203-208. 278-281. 333-341. III. 60-64. 89-92. 143 f. 146 f. Sie haben meist einen sehr reinen moralischen Begriff von der Ehe. Am merkwürdigsten und lehrreichsten ist die Theorie des Clemens, welcher auch die verschiedenen Meinungen der Weltweisen und Ketzer über die Ehe anführt, sie prüft und diejenigen widerlegt, welche die Ehe verachten oder hassen. Hieronymus stellt die Ehe als ein Uebel dar, welches nur zur Verhütung eines größeren nothwendig sey, aber selbst Augustinus hat ihm hierin widersprochen.

sich der Ehe zu enthalten, ist pflichtwidrig. Es kann aber allerdings unverschuldete Hindernisse der Ehe und höhere Pflichten geben, welche die Ehelosigkeit zur Pflicht machen Math. 19, 10-12. 1 Kor. 7. 1 Tim. 2, 15. 4, 1-11. Ebr. 13, 4. Die wiederhohlte Ehe kann erlaubt und auch wohl Pflicht seyn Röm. 7, 2 f. 1 Kor. 7, 8. 39 f. 1 Tim. 5, 11-14., doch ist sie nie eine so vollkommene Ehe, als die erste und Eine Ehe seyn kann und oft verwerflich. Vergl. Judith 16, 26 f. [66]).

3) Es ist Pflicht des Jünglings und Mädchens, bei ihrer Bildung vornehmlich auch auf ihre zukünftige Bestimmung zur Ehe, und bei der Wahl des Gatten am meisten auf wesentliche und persönliche Vorzüge Rücksicht zu nehmen. Daraus, daß die Ehen zwischen Blutsfreunden und nahen Verwandten so allgemein, mit verhältnißmäßig so wenigen Ausnahmen, für verboten gehalten werden, kann man schließen, daß die Gründe wider dieselben nicht bloß zufällig, national, temporär und lokal, sondern natür-

---

66) Schon unter Griechen und Römern wurde sie häufig mißbilliget. S. die Sammlung bei Cael. Rhodicin. Lect. ant. 28, 22. Feithii Antiquit. Homer. 2, 15. Vitringa de synag. vet. 3, 1, 4. Mehrere Kirchenväter haben sie aus mancherlei Gründen verworfen, namentlich Athenagoras, Origenes, Tertullian; Hieronymus gibt sie nur so weit zu, als sie doch besser sey, als Hurerei; Augustinus erklärt sie für erlaubt, schreibt aber doch der Enthaltung von derselben große Vorzüge zu; alle mißbilligen sie doch noch mehr bei Wittwen als Wittwern. Geschichte d. Sittenl. J. II. 139. 279. 336. 341. III. 60 f. 92. 146.

lich und allgemeiner seyn müssen. Ein allgemeiner Grund, ein oberstes, einfaches Princip läßt sich für die Unsittlichkeit derselben nicht anführen. Diese beruht vielmehr auf mehreren Gründen und zwar vornehmlich darauf, daß theils aus diesen Ehen eine unnatürliche Collision gewisser Pflichten miteinander und gewisser Empfindungen miteinander entstehen, theils bei ihnen keine wahre eheliche Liebe und Freundschaft möglich seyn, theils aus der uneingeschränkten Erlaubniß derselben die wildeste Ausschweifung im Schooße der Familien und damit zugleich Sittenlosigkeit und Rohigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft entspringen würde. Aus dem dunkeln Gefühle dieser Gründe erzeugt sich auch von selbst bei moralischgebildeten oder auch nur unverdorbenen Menschen ein natürlicher moralischer Abscheu gegen dieselbe, der leicht für einen physischen genommen werden kann. Der Staat wacht mit Recht darüber, daß solche Ehen nicht Statt finden, und bestimmt, wie weit die Verbote derselben auszudehnen seyen, indem er, ob er gleich die Moralität der Staatsbürger nicht zu besorgen hat, doch das offenbar Abscheuliche nicht dulden kann und darf und für sich selbst Gefahr und Verwirrung der Rechte zu besorgen hätte, wenn er diese Ehen gestattete.

Vor Moses findet man Spuren, daß die Blutschande unter den Ebräern nicht durchaus für unerlaubt gehalten wurde. Jakob hat zwei Schwestern auf einmal zu Frauen Gen. 29, 23-30. Als Juda erfährt, daß es seine eigene Schwiegertochter sey, die er beschlafen habe, spricht er sie los und macht sich selbst darüber keine Vorwürfe Gen. 38. Ruben be-

schläft das Kebsweib seines Vaters; dieß wird nicht nur ohne Mißbilligung erzählt, sondern es wird auch gesagt, sein Vater habe es erfahren und weiter nichts Gen. 35, 22. Schon den LXX. fiel dieß auf und deswegen setzten sie hinzu: es habe dem Vater mißfallen. In seinem Seegen aber rügt Jakob dieß Versehen sehr scharf 49, 3 f., wenn er ihn anders so gesprochen hat, wie er aufgesetzt ist. Auch unter den Canaanitern und Egyptern waren solche Ehen noch zu Moses Zeit gewöhnlich Lev. 18, 1-5. 24-29. 20, 22-24. Er selbst stellt diese Ehen sowohl bei diesen Völkern, als bei den Juden als verabscheuungswürdig und strafbar dar, war also ohne Zweifel der Meinung, daß sie überhaupt naturwidrig und des Menschen unwürdig seyen, und indem er seiner Nation diese Ehen untersagte, so wollte er damit nicht bloß positive Gesetze für sie geben, sondern zugleich auch den Gedanken ausdrükken, daß in solchen Ehen für alle Völker etwas Verwerfliches liege. Die dahin gehörigen Gesetze finden sich in zwei Stellen Levit. 18, 6-18. und 20, 11-24. In der zweiten werden nicht nur die Gesetze, wiewohl nicht alle, wiederhohlt sondern es werden jezt auch die bürgerlichen Strafen bestimmt, welche die Uebertreter derselben treffen sollten (es sind keine Gesetze zur Verhinderung der Vollziehung solcher Ehen, weil die Ehen unter den Juden überhaupt bloße Privatsachen waren, sondern zur Bestrafung vollzogener Ehen); auch scheint in der zweiten Stelle nicht bloß von Ehen, sondern auch vom außerehelichen Beischlafe die Rede zu seyn. Man kann in

diesen Umständen Gründe finden, warum diese Gesetze wiederhohlt werden, allein es erklärt sich daraus noch nicht, warum sie nicht alle wiederhohlt werden. Vielleicht wurden gerade die hier wiederhohlten übertreten, vielleicht sind auch hier Gesetze verloren gegangen.

Moses verbietet solche Ehen im Allgemeinen mit den Worten: איש איש אל–כל–שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. Die Worte שאר–בשרו heißen entweder so viel als einen Theil seines Körpers oder Fleisch von seinem Körper oder eine Person, welche Fleisch von seinem Körper ist [67]), leiten aber nach jeder Uebersetzung auf denselbigen Sinn hin, daß man nämlich keine Person heirathen soll, welche wegen Abstammung oder gemeinschaftlicher Abstammung oder Verbindung durch vorhergegangene Ehe mit einem schon zu Einem Fleische gehöre. Es wird Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit des Fleisches zur Ehe erfordert und Identität ausgeschlossen. Man soll mit der Frau erst Ein Fleisch werden Gen. 2, 14., nicht es vorher schon seyn. Diese Idee kommt nachher in den Gesetzen selbst noch unter einem andern Ausdrucke vor 18, 10. Der Großvater soll seine Enkelin nicht heira-

---

67) Die Erklärung, daß שאר hier wie das Arabische ثاير den Zustand, die Pflichten und Rechte der Verwandten anzeige, welchen die Blutrache oblag N. theol. Journ. X. 1190 ff. paßt nicht auf alle verbotene Ehen und würde auch auf nicht verbotene passen.

then: denn er würde seine eigene Blöße aufdecken, gleichsam mit sich selbst Schande treiben, sich selbst beflecken. Allerdings kann man daraus einen Grund abnehmen, aus welchem Moses diese Ehen für verboten gehalten hat. Ein anderer Grund scheint in V. 8. zu liegen: decke die Blöße der Frau deines Vaters nicht auf, denn sie ist die Blöße deines Vaters, d. h. die, welche dein Vater aufdeckt. Moses scheint etwas Unwürdiges und Unanständiges darin zu finden, daß der Sohn sich mit derselbigen Person ehelich verbinde, mit welcher es der Vater gethan hat, weil dieß dem Verhältnisse zu seinem Vater und seiner Stiefmutter zuwider seyn würde. Uebrigens wird V. 16. auch gesagt: du sollt die Blöße der Frau deines Bruders nicht aufdecken, es ist die Blöße die dein Bruder aufdeckt und bei der Wiederhohlung dieses Gesetzes 20, 21. Wenn einer seines Bruders Frau heirathet, das ist ein Greuel, er hat die Blöße seines Bruders aufgedeckt, sie werden unfruchtbar seyn. Es kann wohl seyn, daß auch diesem Ausdrucke die Vorstellung von der Einheit des Fleisches und dieser Vorstellung ein Gefühl von sittlicher Unwürde zum Grunde liegt. Die Aufdeckung der Blöße bezieht sich auf den Mann, weil alle diese Gesetze an Männer gerichtet sind, und bezeichnet den ehelichen Beischlaf. Moses verbietet ausdrücklich die Ehen

a) des Sohnes mit der Mutter. Nur dieß ist 18, 7. zu verstehen. Du sollt die Blöße, die dein Vater aufdeckt, nämlich die

Blöße deiner Mutter, nicht aufdecken, sie ist deine Mutter. Die Ehe des Vaters mit der Tochter wird hier nicht verboten, wohl aber indirect V. 17. Kap. 20, 17.

b) Zwischen Sohn und Stiefmutter 18, 8. 20, 11., wo ausdrücklich die Todesstrafe auf diese Ehe gesetzt wird. Ueber diese Ehe wird auch Deut. 17, 20. der Fluch ausgesprochen, wo der Ausdruck vorkommt: כי גלה כנף אביו, d. i. er hatte die Decke seines Vaters aufgedeckt, welches entweder auf das Ehebett oder die Verhüllung der Frau geht.

c) Zwischen Bruder und Schwester, seyen sie nun zugebrachte Töchter des Vaters oder der Mutter, in dieser oder einer vorhergehenden Ehe geboren 18, 9. 20, 17. Hier heißt diese Ehe חֶסֶד, ein Wort, welches sonst von der Liebe unter Verwandten und Gatten gebraucht wird und hier eine unnatürliche Liebe anzuzeigen scheint[68]. Dieselbe Ehe wird Deut. 27, 22. verflucht.

d) Zwischen Großvater und Enkelin 18, 10.

e) 18, 11. kommt das Verbot vor, ein Sohn soll die Tochter seiner Stiefmutter, die von seinem Vater gezeugt sey, nicht heirathen. Dieß war schon V. 9. vorgekommen. Einige[69] meinen, Moses habe absichtlich die Ehe mit der

68) Michaelis Suppl. ad lex. hebr. h. v.

69) Z. E. noch Rosenmüller Schol. ad V. T.

der Halbschwester zweimal verboten, um dem Verbote desto mehr Nachdruck zu geben. Warum aber gerade diesem Verbote und warum dieß erst nach V. 10, wo es in der That keinen Nachdruck gewinnt? Einige meinen, der V. sey so zu verstehen: du sollt die Tochter der Frau deines Vaters, welche deinem Vater noch Kinder geboren hat, nicht heirathen, d. i. wenn beide, Vater und Mutter, schon Kinder in die Ehe bringen, so dürfen diese Kinder einander heirathen, wenn aber die Frau in der zweiten Ehe noch Kinder bekommt, so dürfen die zugebrachten Kinder einander nicht heirathen [70]). Allein da müßte es heißen לְאָבִיךָ; auch wird V. 9. deutlich die Ehe zwischen zugebrachten Kindern verboten, man kann also nicht annehmen, daß sie hier stillschweigend erlaubt werde. Wenn man den V. nicht ohne kritische Gründe für unächt erklären will, so kann man annehmen, daß Moses gewisse Gesetze und namentlich diese Ehegesetze mehrmals wiederholte, und daß der Redacteur des Pentateuchus dieß Gesetz zweimal in verschiedenen Worten vorfand, also beide einrückte, daß auch wohl ursprünglich V. 11. vor V. 9. stand.

f) Zwischen dem Sohne und des Vaters Schwester 18, 12. 20, 19. Des Vaters Schwester heißt hier שְׁאֵר sein Fleisch, weil sie eine

70) Bohlii tractatus contra matrimonium comprivignorum. Rost. 1657.

gemeinschaftliche nahe Abstammung mit ihm hat. Da nun der Sohn auch שְׁאֵר vom Vater, Fleisch von seinem Körper ist, so ist er es auch mit der Schwester seines Vaters, darf sie also nicht heirathen.

g) Zwischen dem Sohne und der Schwester seiner Mutter 18, 13. 20, 19.

h) Zwischen dem Sohne und des Vaters Bruders Frau, weil sie gleichfalls als Muhme zu betrachten sey 18, 14. 20, 8. 20.

i) Zwischen dem Vater und der Schwiegertochter 18, 15. 20, 12. Hier wird von dieser Ehe gesagt, sie sey תבל, welches 18, 23. auch von der Bestialität gebraucht wird. Im Arabischen heißt تبل eine unsinnige Liebe.

k) Die Ehe mit des verstorbenen Bruders Frau 18, 16. 20, 2. Dieß Gesetz wurde durch die Leviratsehen beschränkt Deut. 25, 5-10. Moses scheint diesen Ehen nicht günstig zu seyn, der hinterlassene Bruder war auch nicht dazu genöthigt, allein sie wurden zugegeben, weil sie schon lange gewöhnlich waren und die Juden auf die Fortpflanzung ihres Namens so viel hielten.

l) 18, 17. findet man zu Anfang die Worte: ערות אשה ובתה לא תגלה, eine Frau und ihre Tochter sollt du nicht heirathen. Dieß kann heißen: a. du sollt Mutter und Tochter, vermuthlich Stieftochter, nicht zugleich heirathen, welches 20, 14. auch ausdrücklich verboten und wobei verordnet wird, daß

in diesem Falle beide Gattinnen verbrannt werden sollen; b. man soll seine Schwiegermutter nicht nach dem Tode seiner Frau heirathen, eine Ehe, die Deut. 27, 23. verwünscht wird; c. man soll die Stiefmutter seiner verstorbenen Frau nicht heirathen. Allein die Stiefmutter würde nicht אשה sondern des Vaters Frau genannt worden seyn. Vielleicht sollten die beiden ersten Fälle zugleich verstanden werden.

m) Die Ehe zwischen dem Vater und der Stiefenkelin und zwar soll weder die Enkelin von einem zugebrachten Sohne der Frau, noch von einer zugebrachten Tochter der Frau geheirathet werden dürfen; jene heißt die Tochter des Sohns der Frau, welcher also nicht zugleich Sohn des zweiten Mannes ist, diese heißt die Tochter von der Frau Tochter, welche nicht zugleich Tochter des lebenden Mannes ist V. 17. Am Ende dieses V. heißt es noch: זמה היא, nach der gewöhnlichen Bedeutung schweres Verbrechen, besonders in der Unzucht [71].

---

71) Die Michaelissche Erklärung aus dem Arabischen ذمة Clientel: "dieß wäre eine Ehe in der Clientel" oder besser: denn sie ist der Gegenstand deiner Clientel, sie ist deiner Vormündschaft, deinem Schutze anvertraut — kann wenigstens durch keine biblische Stelle bestätiget werden.

n) Die Ehe mit zwei lebenden Schwestern zugleich 18, 18., nicht aber, wenn die eine todt ist.

Ob diese Gesetze von den Graden und also analog oder nur von Personen und also wörtlich verstanden werden müssen, darüber ist viel gestritten worden, und dieß ist eine Frage, bei welcher es sehr darauf ankömmt, ob wir diese Gesetze noch so vollständig und unverfälscht übrig haben, als Moses sie gegeben hat. Wenn dieß wirklich der Fall ist, so muß man annehmen, daß Moses nur die Ehen verbieten wollte, welche er ausdrücklich anführt, indem er wirklich mehrere Ehen, wo gleiche Grade der Verwandtschaft Statt finden, nennt, die Ehe mit des verstorbenen Bruders Frau, nicht aber mit der verstorbenen Frau Schwester verbietet, und auch die Juden noch jetzt nach Graden rechnen. Ezechiel rügt die Ehe mit der Stiefmutter und Schwiegermutter 22, 10 f. Jesus und die Apostel haben diese Gesetze durch ihr Ansehen nicht ausdrücklich bestätigt, nur die Ehe mit der Stiefmutter wird 1 Kor. 5, 1 ff. als eine auch unter den Heiden unerhörte und der Gemeinschaft mit den Christen unwürdig machende Unzucht beschrieben. Da diese Ehe ausdrücklich in dem Mosaischen Gesetze verboten wird, und da die moralischen Gründe, welche wider diese Ehen sprechen, auch in dem Christenthum vorhanden sind, und dieses überhaupt das allgemeine Moralische aus dem Judenthum in sich aufgenommen hat, so kann man diese Gesetze

fast ohne Ausnahme auch als Verbotgesetze der christlichen Moral betrachten [72]).

---

72) Bei der nachfolgenden Classification von Schriften mußten zum Theil Schriften in eine Classe gebracht werden, welche auch in gewissen Rücksichten zu einer oder mehreren anderen gehören 1) verschiedene Versuche, die Eheverbote aus allgemeinen moralischen, rechtlichen und politischen Gründen abzuleiten: Grotius de J. B. et P. 2, 5, 12-14. Pufendorf de J. N. et G. 6, 1, 18-35. Hofacker Diss. sistens historiam et rationem juris incestum prohibentis. Tub. 1787. Hutcheson Sittenl. d. Vernunft II. 749 ff. Ammon üb. d. moral. Fundament der Eheverbote unter nahen Verwandten 3. Abh. Götting. 1798. 99. 1801. Nitzsch üb. d. Rechtsgrund der Eheverbote. Wittenb. 1800. Ebend. Neuer Versuch üb. die Ungültigk. des Mos. Ges. u. den Rechtsgrund der Eheverbote in einem Gutachten üb. d. Ehe mit des Bruders Wittwe. Witt. 1801. Schlegel 525-652. s. nachh. Reinhard Syst. III. 307-313. 2) von den Mosaischen Eheverboten und ihrem Verhältniß zum Christenthum: Seldeni uxor hebraica. Frcf. a. O. 1673. L. I. c. 1—6. Niemeieri Dissertatt. de conjugiis prohibitis junctim editae. Helmst. 1705. J. D. Michaelis Abhandl. v. d. Ehegesetzen Mosis, welche die Heirathen in die nahe Freundschaft untersageu. Gött. 1768. Ebend. Mos. Recht 2 Thl. De Marees Untersuchung der Verbindlichk. der göttlichen Gesetze von der Todesstrafe des Mörders und der Vermeidung blutschänderischer Heirathen. Dessau 1771. Clausnitzer Unters. der Frage: welche Erklärung der Ehegesetze Mosis für das Gewissen die sicherste sey. Lpz. 1773. Gablers theol. Gutachten üb. d. Zulässigk. der Ehe mit des Vatersbruders Wittwe. Nürnb. u. Altd. 1797. 3) Von den Bestimmungen des Römischen Rechts: Corp. jur. civ. Institt. 3, 6. Dig. 38, 11. Brouwer de jure connubiorum apud Batavos recepto. Amst. 1665.

4) In der Ehe selbst sollen beide Ehegatten sich Liebe und Achtung in innigster Vereinigung, also ächte Freundschaft weihen 1 Thess. 4, 3-7. Eph. 5, 22-23. Col. 3, 18 f. 1 Petr. 3, 1-7. Sir. 25, 1., den Geschlechtstrieb mit Mäßigung und nur auf eine der Einrichtung und den Zwecken der Natur gemäße Art befriedigen 1 Kor. 7, 4 f., unter sich schaamhaft seyn, die Ehe als fortgehendes Mittel ihrer Bildung betrachten, gemeinschaftlich aus allen Kräften für die Erziehung ihrer Kinder sorgen, sich unverbrüchliche Treue halten Ebr. 13, 4. 1 Kor. 7, 3-5. Der Ehebruch ist sowohl von Seiten des Mannes als der Frau rechts- und pflichtwidrig; wenn ihn das Judenthum mit dem Tode bestraft, so überläßt ihn das Christenthum dem göttlichen Richter Gen. 12, 16 19. Kap. 20. Lev. 20, 10. Ps. 50, 18. Ps. 51. Sprüchw. 2, 17. 5, 7-9. 15-21. 6, 26-29. 7, 1-27. Hiob 24, 15-17. 9-12. Mal. 3, 5.

Schlegel 131-168. 4) Bestimmungen der Kirchenväter, der Synoden und des canonischen Rechts; Gesch. d. Sittenl. Jesu II. 645-647. III. 464-473. Bellarmini de matrimonii sacramento lib. unicus in Opp. Colon. Agr. 1619. III. 1291 sqq. Sanchez de sancto matrimonii sacramento disputt. T. 3. Norimb. 1706. und die vielen Verfasser von Lehrbüchern und Systemen des canonischen Rechts. 5) Der protestantischen Kirchen und Kirchenordnungen. Bruckneri Decisiones juris matrimonialis controversi. Fr. et Lips. 1692. Boehmer J. E. P. 4, 4, 12-14. Schlegel 250-524. 6) Das umfassendste Werk über das Ganze ist jetzt K. A. M. Schlegels kritische u. systematische Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft bei Heirathen. Hannov. 1802.

Zach. 5, 4. Sir. 23, 16–25. Math. 5, 28. 15, 19. Joh. 8, 11. Ebr. 13, 4. Gal. 5, 19. 1 Kor. 6, 9.[73]). Die Ehescheidung bleibt immer von Seiten desjenigen Gatten, der sie durch seine Schuld veranlaßt oder veranstaltet, unmoralisch, besonders wo Kinder sind. Moses ließ die willkührlichen Privatehescheidungen bloß wegen der Rohigkeit und Grausamkeit der Jüdischen Männer zu, milderte aber das Schicksal der Weiber dabei dadurch, daß er den Männern gebot, einen Scheidebrief zu geben. Jesus gab das moralische Gesetz, daß Männer nur, wenn die Frau vor oder in der Ehe Unzucht begangen habe, sie von sich scheiden dürfen und gibt allerdings zu verstehen, daß

---

73) Nach dem Judenthum beging der Mann, verheirathet oder unverheirathet, nur dann einen Ehebruch, wenn er die Frau eines andern beschlief; beschlief er aber eine ledige Weibsperson oder gar eine öffentliche Hure, so wurde es nicht für Ehebruch, sondern nur für Unzucht gehalten. Diese Vorstellung hing mit der Polygamie zusammen, durch welche überhaupt die Weiber in ihren Rechten gekränkt und herabgewürdiget werden. Das Christenthum mußte nothwendig in diesen Vorstellungen eine Veränderung hervorbringen. Es wurde auch sogleich unter den Christen anerkannt, daß die Frau als Gattin gleiche Rechte mit dem Manne habe und daß jede außereheliche Ausschweifung des Mannes auch Ehebruch sey. Augustinus erklärt selbst diesen Ehebruch bei Männern für schlechter, als bei Weibern, weil jene mehr Kraft haben, und die Weiber mehr durch Tugend überwinden und durch Beispiel regieren sollen. Gesch. d. Sittenl. J. III. 147. Die Gedanken des Origenes und Ambrosius vom Ehebruche s. II. 279 f. III. 61–64.

eigentlich auch Weiber im Falle der Unzucht ihrer Männer dieß Recht haben sollten Math. 5, 31 f. 19, 1 ff. Luc. 16, 18. Marc. 10, 11-12. Faßt man die Frage allgemeiner und nicht bloß in Beziehung auf Jüdische Einrichtungen, und denkt man eine Verfassung, wo Obrigkeiten scheiden, so kann es noch andere rechtmäßige Gründe zur Ehescheidung geben 1 Kor. 7, 10-15. vergl. noch Mal. 2, 14-16. Sir. 25, 25. 7, 19. 26. Eine entweder partielle oder vorübergehende Trennung kann zulässig oder erforderlich seyn, ohne daß es eine vollkommene Ehescheidung ist [74]).

---

74) In histor. Rücksicht s. MARCHE hist. jur. civ. de divortiis. Lipſ. 1765. Mosheim-Miller VIII. 297-308. Meiners Gesch. d. Menschh. Kap. 16. §. 31. Gesch. der Sittenl. J. III. 488 f. Auch in folgenden Schriften, welche die Sache selbst betreffen, kommt zum Theil Historisches vor: MILTON the doctrine and discipline of divorce 1744. Eb. Tetrachordon und Colasterion 1645. HUME of polygamy and divorce in Eſſays I. 201 ſqq. Michaelis Mos. Recht II. §. 119-121. Philos. u. jurist. Syst. von Ehen. Anspach 1777. Ehlicher Vertrag oder Gesetze d. Ehestandes, der Verstoßung und Ehescheidung. Zür. 1784. Reflexions ſur le divorce par Mde. NECKER. Lüneb. 1798. Popp über Ehescheidung. Amb. u. Sulzb. 1800. Jäger Unters. der Frage: ob die Ehescheid. nach d. Lehre der Schrift u. d. Kirche ältesten Geschichte erlaubt sey. Arnstadt 1804. Beweis daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind und daß diese Ehescheidungen auch bei Katholiken in wichtigen Fällen eingeführt werden könnten und sollten, von W. nebst zweien Gutachten von Heidelberg u.

5) Der Mann ist, um des Besten der ganzen Familie willen, von der Natur durch physische und intellectuelle Kraft zum Oberhaupte der Familie bestimmt, er soll sich die zu dieser Würde erforderlichen Eigenschaften erworben haben und immer mehr erwerben, überlegen, daß diese Herrschaft ihm aus Liebe und Vertrauen überlassen sey, seine Gattin mit Achtung und Sanftmuth behandeln und am meisten durch Weisheit und gutes Beispiel den kleinen Familienstaat regieren Sprüchw. 12, 4. 31, 10. Sir. 26, 1 ff. 9, 1 ff. Tob. 10, 13. 1 Kor. 11, 3. 7-9. 11. 12. 1 Tim. 2, 13.[75]).

6) Die Frau soll den Mann als ihren ersten Freund und Beschützer ehren und lieben, ihm die Erfüllung seiner Bestimmung als Oberhaupts der Familie erleichtern, sich die erste physische Erziehung der Kinder und die Sorge für das Hauswesen gewissenhaft angelegen seyn lassen, die Frauenwürde fühlen und sich mehr durch Sittsamkeit und weibliche Tugenden, als durch Putz und Ueppigkeit schmücken Sprüchw. 31, 10-31. Sir. 26, 6 ff. Tob. 11, 13. Ephes. 5, 22-25. 1 Petr. 3, 1-6. 1 Tim. 2, 9 f. Col. 3, 18 f. 1 Kor. 7, 34. [76]).

Würzburg, die das Gegentheil des ersten Satzes behaupten. Carlsr. 1804. Bemerkk. üb. Jägers Unters. von dem Verfasser des Beweises. — Würzb. 1805.

75) Ewald, der gute Jüngling. gute Gatte und Vater. 2 Bde. 1804.

76) Brandes Betracht. üb. das weibl. Geschlecht. 3 Bde. Hannov. 1801. Pockels Versuch einer Charakteristik des weibl. Geschl. 5 Bde. Hannov. 1797. 98. 1802. Heyden-

§. 111.

Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander.

Eltern sollen 1) ihre Kinder erhalten, dieß ist eine ihnen von der Natur aufgetragene Pflicht, wozu sie auch Liebe und Mitleiden auffordern, 2) die natürliche instinctartige Liebe zu ihren Kindern veredeln und durch Vernunft leiten, damit sie zum wahren Besten der Kinder diene, 3) sie erziehen, d. i. ihre physischen, intellectuellen, moralischen Kräfte den Gesetzen der Natur gemäß entwickeln, bilden, sie zur Selbsterziehung und Selbstbildung leiten, dabei alles auf moralische und religiöse Zwecke, als auf die höchsten, beziehen. Die Stellen Eph. 6, 4. Col. 3, 21. umfassen in der That die wichtigsten Regeln der Erziehung, a) Strenge, Zucht, Festigkeit, ohne Heftigkeit, Zorn und Tyrannei. b) Erziehung aus und zur Religion. c) man soll den Muth des Kindes nicht niederschlagen; vergl. Deut. 6, 20-25. Sprüchw. 1, 8. 4, 4. 22, 6. 15. 23, 13 f. 29, 15 ff. 13, 24. 19, 18. Sir. 7, 23 ff. 30, 1-13. 26. 10 f. 42, 11. 22, 3-5. Zur Erziehung der Kinder wird nothwendig eine elterliche

---

reich Mann und Weib, ein Beitrag zur Philos. üb. die Geschlechter. Lpz. 1798. Campe väterlicher Rath an meine Tochter. Braunschw. 1789. Ramdohr Venus Urania, über die Natur der Liebe 7. Thl. Lpz. 1798. Ewald: die Kunst ein gutes Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden. 2 Bde. Bremen 1801. Les femmes, leur condition et leur influence dans l'ordre social chez les différens peuples anciens et modernes par SEGUR, Paris 1803. 3 Voll.

Gewalt erfordert. Es darf in der Geschichte nicht übersehen werden, wie viel das Christenthum beigetragen hat, die Erziehung zu veredeln, die elterliche Gewalt zu mäßigen und auf ihre wahren Zwecke zurückzuführen [77].

Kinder sind ihren Eltern lebenslang Achtung, Dankbarkeit, Liebe, Sorgfalt, und, so lange die Erziehung dauert und nichts gefordert wird, was wider die Pflicht oder eine höhere Pflicht streitet, Gehorsam schuldig Gen. 9, 21-27. Sprüchw. 15, 20. 23, 22 ff. 13, 1. 28, 24. Sir. 3, 1-15. 7, 27. Tob. 4, 3 ff. Math. 15, 4-6. Marc. 7, 10-13. 1 Tim. 5, 4-16. Col. 3, 20. Ephes. 6, 1-3. Röm. 1, 30. Luc. 2, 51. Joh. 19, 26. Math. 10, 37.

§. 112.

Pflichten unter Herrschaften und Dienstboten.

Herrschaften haben gegen ihre Dienstboten Rechts- Tugend- und Klugheitspflichten auszuüben, die sich aus ihrem allgemeinen und besonderen Verhältnisse zu ihnen von selbst ergeben. Exod. 20, 10. Deut. 5, 14 f. Philem. 16. Ephes. 6, 9. Col. 3, 11. 25. 4, 1. Gal.

---

77) Die Pädagogik ist eine besondere Wissenschaft und ihre Literatur so reich geworden, daß hier nicht einmal eine Auswahl aus derselben angezeigt werden kann. Man findet übrigens die Literatur in Niemeyers Grundsätzen der Erziehung und des Unterrichts und in Petri Magaz. der pädagogischen Literaturgeschichte 1. Samml. Lpzg. 1805. — v. Glöbig über die Gründe und Gränzen der väterlichen Gewalt. Dresd. 1789.

3, 28. 1 Kor. 12, 13. Diese Stellen beziehen sich auf Sclaven, man kann aber daraus schließen, was man freien Dienstboten schuldig sey. Dienstboten sollen, und zwar aus Gewissen, die rechtmäßigen Befehle ihrer Herrschaften willig vollziehen, treu, redlich, verschwiegen seyn, und die mannichfaltigen Versuchungen zum Bösen, die ihr Stand enthält, bekämpfen und besiegen Eph. 6, 5-8. Col. 3, 22-24. 1 Tim. 6, 12. Tit. 2, 9 f. 1 Petr. 2, 18-20. vgl. Sir. 7, 20. 33, 26 ff. 34, 22[78]).

§. 113.

Pflichten in Ansehung geheimer und öffentlicher Gesellschaften überhaupt.

Gesellschaftliche Verbindungen zu gewissen Zwecken unter gewissen Verträgen können geheim oder öffentlich oder theils das Eine theils das Andere seyn. Wegen der großen Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der geheimen Gesellschaften ist es schwer, ein allgemeines Urtheil über ihre Sittlichkeit zu fällen. Daß und warum sie entstanden sind und warum es immer dergleichen in der Welt gegeben hat, läßt sich wohl erklären, und man kann auch nicht leug-

---

78) Die Pflicht des Gesindes. Berlin 1777. Bahrdts christl. Sittenbuch fürs Gesinde. Berl. 1790. F. L. Schmidt einz. mögl. Art gutes Gesinde zu erhalten, eine gekrönte Preisschr. 2. Aufl. Neustrel. 1798. Ein Wort an Herrsch. die gutes Gesinde haben wollen. Bresl. 1797. Winke für Herrschaften, um ihnen die Wahl, Behandl., Bild. u. Versorg. d. Ges. zu erleichtern. Lpz. 1798.

nen, daß sie oft einen ehrwürdigen Ursprung gehabt und viel Gutes, Wohlthätiges gewirkt haben. Allein es hat nicht nur manche gegeben, welche unsittliche Zwecke hatten, die sie unter einem heiligen Schleier verhüllten, sondern, wenn sie auch die besten Zwecke haben, so verlangen sie, wenigstens Anfangs, einen Gehorsam, welcher der Freiheit und dem Gewissen widerstrebt, sie sind der Annäherung und Verbrüderung der Menschen mehr hinderlich, als beförderlich, lassen sich nicht wohl mit der gewissenhaften Verwaltung des Amts im Staate vereinigen, leiten fast unvermeidlich zu Ungerechtigkeiten gegen die Uneingeweihten, nähren den Eigendünkel und Stolz, den Ehrgeiz, die Cabale, die Herrschsucht, die Täuschung, die Habsucht, leiten zu dem Grundsatz, daß zu guten Zwecken Alles erlaubt sey, und veranlassen oft Zeitverlust, Zerstreuungen und Unkosten, welche mit unsern Pflichten streiten. Die vielen Schriften und Data, die unser Zeitalter in Ansehung solcher Gesellschaften zum Vorschein gebracht hat, werden von selbst die Aufmerksamkeit des denkenden und menschenfreundlichen Mannes auffordern [79]). Hingegen in gewisse

79) Hier nur einige Schriften, welche zur moralischen Beurtheilung solcher Gesellschaften dienen: Tiedemanns erste Philosophen Griechenlands 269-329. Meiners Gesch. d. Wissenschaft. in Griechenl. u. Rom I. 391 ff. Gesch. d. Sittenl. J. I. 478 ff. Weishaupt Pythagoras oder Betracht. üb. die geheime Welt- und Regierungskunst I. Frkf. u. Lpz. 1790. Eb. üb. geheime Welt- und Regierungskunst. Frkf. 1795. vergl. Gött. Bibl. d. theol. Literat. II. 849 ff. Einige

öffentliche Gesellschaften zu treten, ist Pflicht und zwar 1) in die bürgerliche, weil außer derselben ein Zustand der Rechtlosigkeit, Disharmonie, Zwietracht, Unsicherheit und Barbarei ist, 2) in die kirchliche, weil es überhaupt Pflicht ist, Sittlichkeit und Religion als eine gesellschaftliche Angelegenheit zu behandeln, nach ihnen, als einem gemeinschaftlichen Gute, nach der moralischen Vereinigung des Menschengeschlechts, nach einer Uebereinstimmung in praktischen und religiösen Ueberzeugungen und Grundsätzen zu streben und die Gesellschaft selbst, worin einer den andern zu verderben pflegt, so viel möglich in eine sittliche und religiöse Anstalt zu verwandeln [80]).

§. 114.

Pflichten und Tugenden in der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft oder im Staate ergeben sich aus den Zwecken desselben. Diese muß man aber nicht bloß aus der Art, wie gewisse Staaten entstanden sind, noch auch aus den Privatabsichten einzelner Bürger bestimmen, sondern vielmehr aus der Natur und Bestimmung der Menschheit.

Gedanken üb. d. Einfluß geheimer Gesellschaften auf das Wohl der Menschheit im Braunschw. Journal 4. St. 1788. 428 ff. Schlözers Staatsanz. 31. H. Spaldings Zugabe zu den vertrauten Briefen die Relig. betreffend 53 ff. Die Verordnung des Hannöverischen Consistoriums Acta hist. eccl. IX. 404.

80) Vergl. Kant Rechtsl. 162 f. Relig. 134 f. Fichte Sittenl. 304 ff.

Auch ein durch Gewalt und List entstandener Staat hat doch als Staat noch einen höheren, nothwendigeren Grund. Der Staat ist dazu da, damit über die Rechtspflichten gehalten, das Recht gehandhabt, die gemeinschaftliche Wohlfahrt der Bürger befördert und gesichert und eine allseitige Cultur des Menschen möglich werde. Der Staat schafft nicht das Recht, aber er macht es öffentlich geltend, er schafft nicht die Glückseeligkeit der Bürger, für welche sie vielmehr selbst zu sorgen haben, aber er sichert ihnen eine äußere physische Wohlfahrt, die sie außer dem Staate nicht würden erreichen können und gewisse Bedingungen der Glückseeligkeit, er ist nicht die Quelle der Sittlichkeit, der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, aber nur im Staate entwickeln sich die Anlagen des Menschen dazu vollständiger und vollkommener und nur in ihm ist das wahre ethische Leben möglich. Mag auch dieser und jener das Leben im Staate noch so lästig und drückend finden, sich an dem Ideale eines Naturstandes, wo die Menschheit ohne Staatsverfassung ihre Zwecke vollbringt, vergnügen und sich nach einem solchen Stande sehnen, mag es auch wahr seyn, daß der Staat überflüssig seyn würde, wenn alle so wären, wie sie seyn sollten, mögen endlich auch in den Staaten noch so viele positive Gesetze und Einrichtungen herrschen, die den Zwecken des Staats widersprechen — der Staat überhaupt und an sich ist doch etwas Nothwendiges, Ehrwürdiges und Heiliges. Es gibt

1) Pflichten aller Bürger, wozu auch das Oberhaupt gehört, gegen den Staat und gegen einan-

der. Sie sollen den bürgerlichen Vertrag, welcher allerdings ein Vertrag von ganz eigener Art ist, aber doch wohl nicht anders benannt werden kann, heilig halten, die Zwecke des Staats insgesammt nach Kräften befördern, den Staat auch für sich selbst als Mittel zu den Zwecken benutzen, wozu er da ist, die bestehende Staatsverfassung nicht gewaltsam umstürzen, wohl aber zu ihrer Verbesserung nach Vermögen mitwirken, den Staatsgesetzen Gehorsam beweisen und jeder einen öffentlichen oder Privatberuf wählen. Der ächte moralische Patriotismus ist nichts als Anwendung der Pflicht der Achtung, Liebe und Dankbarkeit auf Staat und Vaterland, und bringt es von selbst mit sich, daß der Bürger nichts thue, was den absoluten Pflichten und dem Gewissen des Menschen widersprechen würde [81]). Jesus war ein guter Bürger, ehrte die bestehende Staatsverfassung, mischte sich nicht in politische Angelegenheiten, ohnerachtet er dazu gereizt wurde und es ohne Zweifel mit glücklichem Erfolge hätte thun können, maaßte sich nicht an, politische Gesetze zu geben, ermahnte seine Anhänger zur

---

81) Cic. Offic. 1, 17. Sonnenfels üb. die Liebe des Vaterlandes. Wien 1785. Grundsätze zur Cultur der Vaterlandsliebe. Halle 1785. Lettres sur l'amour de la patrie in Oeuvr. de Frederic II. Berl. 1789. 3 sqq. Abbt vom Tode fürs Vaterland im 2. Theile seiner verm. Schrift. Garve über die Vaterlandsliebe im 2. Theile der Vers. Ueber Patriotismus 1795. Bahrdt von den Rechten und Obliegenheiten der Regenten im 3. Bande des Syst. der moral. Religion.

treuen Erfüllung der Bürgerpflichten, warnte die Juden wider Rebellion, legte übrigens in seine Lehre und Anstalt Keime der Verbesserung ihrer Verfassung Math. 5, 17-19. 22, 15-22. Luc. 19, 41-44. Joh. 6, 15. Auch die Apostel ermahnen zu den hier angeführten Pflichten Röm. 13, 5. 1 Thess. 4, 11 f. 2 Thess. 3, 10-13. 1 Petr. 4, 10. Phil. 2, 4. [82]).

---

82) Heß über die Vaterlandsliebe Jesu 12. Pred. Zürich 1792. Meyer üb. d. Verdienst des Christenthums um den Staat und die Vaterlandsliebe. Erfurt 1793. Die Epikuräer lehrten, σοφον ου πολιτευεσθαι. Die Stoiker, der Weise könne und solle ein Amt im Staate annehmen, s. Graev. ad Cic. Offic. 1, 19. 20. 21. Es hat einige christliche Secten gegeben, welche behauptet haben, daß wahre Christen keine obrigkeitliche Aemter annehmen können. Sie wollten damit nicht leugnen, daß die Obrigkeit in der Welt wie sie einmahl ist, nothwendig und selbst eine göttliche Anordnung sey, aber sie glaubten, daß eine Verfassung ohne weltliche Obrigkeiten die vollkommnere sey, und daß solche Aemter mit der wahren christlichen Vollkommenheit unvereinbar seyen. Dahin gehören nicht nur die Wiedertäufer, sondern auch einige Socinianer, besonders Wissowatius. Sie giengen dabei von folgenden Principien aus: 1) Was Jesus in seiner Kirche nicht angeordnet und eingesetzt hat, 2) was selbst seinen ausdrücklichen Anordnungen und Vorschriften widerspricht, das soll auch unter den Christen nicht Statt finden. Nun hat Jesus bloß ein geistliches Reich angeordnet und den Seinigen alles Herrschen verboten, es ist auch mit der Herrschaft und der Führung weltlicher Aemter manches z. E. Gewalt, Zwang, Todesstrafen verknüpft, was mit den Pflichten des Christen streitet. Die Wiedertäufer kamen jedoch Anfangs auf den Gedanken, ein geistlich-weltliches Regiment, eine weltliche Herrschaft wah-

2) Pflicht der gesetzgebenden Macht ist es, den Aufträgen oder dem präsumtiven Willen ihrer Committenten gemäß zu reden und zu handeln, auf Alles hinzuarbeiten, was zur Einführung der reinen Rechtsprincipien im Staate, zur allgemeinen Wohlfahrt und Sittlichkeit dienen und den besonderen Bedürfnissen ihrer Nation angemessen seyn kann.

3) Die ausübende Gewalt, die in Einer Person vereint oder unter mehreren getheilt seyn kann, oder der Regent steht entweder unter bestimmten, erlaubenden, gebietenden, verbietenden constitutionellen Gesetzen, welche er zu halten verpflichtet ist, oder, wo er auch unumschränkt seyu sollte, so soll er selbst die Gesetze des Rechts und der Pflicht und dadurch eine desto schönere und freiere Regententugend ausü-

---

rer Christen einzuführen, wovon sie aber bald zurückgebracht wurden und auch selbst zurückkamen, weil sie das Inconsequente davon einsahen. Bei den Quäkern kommen noch die Gründe hinzu, daß sie auf Freiheit und Gleichheit halten, besonders alle Beschränkung in Ansehung der Religion verabscheuen, und daß Manches mit der Führung weltlicher Aemter verknüpft ist, was mit ihrer Sittenlehre streitet. Wider die Anabaptisten erklärten sich Aug. conf. art. 16. p. 14. Apolog. p. 215. Catech. min. p. 386. Rechenb. Uebrigens s. man von den hiehergehörigen Grundsätzen dieser Secten Gesch. d. christl. Moral 683. 702. und Catechism. Racov. edit. Staurop. 1684. p. 21. f. Wenn schon Origenes u. a. Kirchenväter behaupteten, daß Christen keine obrigkeitliche Aemter übernehmen können, so hatte dieß besondere Gründe in ihrer damaligen Lage, Gesch. d. Sittenl. J. II. 287 f.

ben. Regenten überhaupt sollen sich die für ihr Amt nothwendigen Kenntnisse erwerben und sie stets erhöhen, ihre Macht als ihnen von Gott durch ihr Volk anvertraut betrachten, selbst gute Bürger seyn, der Gleichheit der Menschen als solcher eingedenk seyn, sich wider die mannichfaltigen Reize zu Lastern und Verirrungen, die ihr Stand darbietet, stählen, ihrem hohen Range und ihrer Gewalt durch persönliches Verdienst volles Gewicht geben und Ehre machen, die Rechte der Unterthanen heilig halten, Aemter und Würden gewissenhaft ersetzen, ihr Bestes und ihren Ruhm nur in dem allgemeinen Besten suchen, Güte ohne Schwäche, strenge Gerechtigkeit ohne Tyrannei beweisen [83]). Röm. 13, 1. 2. 4. Joh. 19, 11. Eph. 6, 9. Math. 25, 15 ff. Sprüchw. 16, 12. 20, 28. 29, 12. 14. 31, 3-9. 25, 5. Ps. 101. Sir. 9, 17 f. 10, 1-10.

4) Die rechtsprechende Gewalt soll streng nach dem Gesetze richten. Weichherzigkeit, Mitleiden, Rücksicht auf Personen, Güte ist Ungerechtigkeit des Richters, streitet nicht nur mit seinen Amtspflichten, sondern gereicht auch zur Kränkung und zum Nachtheile der Besseren 1 Sam. 12, 2 ff. Ps. 83. Jes. 5, 7. 1, 23. 3, 14 f. 6, 11 f. 10, 1 f. Mich. 3, 2 f.

5) Die Unterthanen ehren in der gesetzgebenden, regierenden und rechtsprechenden Gewalt sich selbst. Sie sollen ihr gehorchen, so weit der Gehorsam nicht der Pflicht und dem Gewissen zuwiderläuft

83) Luthers Werke X. 466 ff. Walch. Engels Fürstenspiegel. Berl. 1798.

Tit. 3, 1. Gesch. 4, 19. 5, 29, die Staatsgesetze nicht bloß aus Zwang und Furcht vor der Strafe, sondern gewissenhaft und auch alsdann beobachten, wenn sie sie ungestraft übertreten könnten Röm. 12, 5, ihre Beiträge zu den Bedürfnissen des Staats gewissenhaft entrichten Math. 17, 24-27. 22, 21. Röm. 13, 7, der Obrigkeit wegen der Verschiedenheit der Religion ihre Folgsamkeit, Ehrerbietung und Liebe nicht versagen 1 Petr. 2, 13 f. 17. 1 Tim. 2, 1 f. Empörungen, Verschwörungen, gewaltsame Umstürzungen der bestehenden Staatsverfassung sind ohnehin Verbrechen, wenn sie bloß aus Rach-, Herrsch-, Ehr- und Habsucht entstehen und das Werk von Factionen sind, die bloß ihren eigenen Vortheil suchen. Wenn aber auch der Regent seine Pflichten übertritt, ein Tirann, ein Räuber, ein Unwürdiger ist, wenn auch die bestehende Staatsverfassung voll der offenbarsten Fehler ist, so ist doch Empörung und Gewalt pflichtwidrig. Freilich muß jeder Staat nach der Idee beurtheilt werden, daß die Macht von der Totalität der Staatsbürger ausgehe 1 Petr. 2, 13, aber so wie sich der Ursprung keines Staats historisch auf diese Art nachweisen läßt, so ist es auch nie geschehen, und kann nicht wohl geschehen, daß durch Einstimmigkeit oder Mehrheit der Stimmen der Regent abgesetzt oder die Staatsverfassung abgeändert werde, sondern solche Revolutionen sind gewöhnlich das Werk einer Parthei und einer großen Minorität, die Wildesten und Verwegensten kommen empor, die Weiseren und Besseren werden unterdrückt und aus ihnen entsteht meist ein schrecklicher Zustand der Anarchie,

der Rechtlosigkeit und Rohigkeit und am Ende der größte Despotismus. Demnach soll man die bestehende Obrigkeit als etwas Heiliges von Gott Angeordnetes betrachten Sir. 26, 5. Röm. 13, 1 ff. 2 Petr. 2, 10-13. 1 Petr. 1, 19. Jud. 8-11. 16, womit aber gar nicht streitet, durch Vorstellungen, durch Verbreitung rechtlicher und sittlicher Grundsätze, durch freie und bescheidene Urtheile zur Verbesserung des bestehenden Zustandes mitzuwirken und seine bürgerlichen Rechte durch alle rechtmäßigen Mittel zu behaupten Gesch. 16, 36-38. 22, 25. 23, 2. 25, 10-12.[84]). Der Krieg ist zwar immer eins der größten physischen und moralischen Uebel, er ist der Bestimmung der Menschheit zuwider, und Vernunft und Schrift leiten einstimmig zu der Idee und dem Wunsche, daß kein Krieg seyn möge, es liegt auch kein absoluter Widerspruch in einem unter der Menschheit eingeführ-

84) Hobbes elementa philosophica de cive. Par. 1642. Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Amst. 1668. Rousseau du contract social. Amst. 1762. Hume of the original contract und of passive obedience in Essays I. 471 sqq. 495 sqq. Erhard üb. d. Recht des Volks zu einer Revolution. Jen. 1795. Genz über die Moralität in den Staatrevolutionen im Anhange zur Uebers. von Burke's Betracht. üb. die franzöß. Revolut. II. 144 ff. Antimachiavel oder üb. d. Grenzen des bürgerlichen Gehorsams. Halle 1794. Kant zum ewigen Friedrn 94 ff. Rechtsl. 171 ff. Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis, in Verm. Schr. III. 177 ff.

ten allgemeinen und ewigen Frieden[85]), aber wenn die Bedingungen eines solchen Zustandes nicht vorhanden sind, wenn es ungerechte Angriffe gibt, so darf und soll eine Nation eben sowohl, als eine Privatperson, sich mit gewaffneter Hand vertheidigen, Unrecht mit Gewalt zurücktreiben, ihre Nationalität retten, um so mehr, da der Krieg zur Ausübung vieler und großer Tugenden Veranlassung geben kann. Das Vaterland kann dieß mit Recht von seinen waffenfähigen Söhnen fordern, und es ist auch erlaubt, sich dem Militärstande ganz zu widmen. Kriege aber aus bloßer Herrsch=, Ruhm=, Hab= und Rachsucht sind Verbrechen an der Menschheit[86]).

---

85) Es ist daher kein Wunder, daß die Kirchenväter, die Mennoniten, Quäker den Krieg durchaus für unerlaubt gehalten haben, und es ist gut, daß es wenigstens einzelne Secten gibt, welche diese Idee unter sich zu realisiren trachten und dem Kriege und Soldatenwesen entgegenwirken. Gesch. d. Sittenl. I. 282=284. III. 26-29. Gesch. d. christl. Mor. 680. 683. 704.

86) Cic. Offic. I, 11. 23-26. The christian hero, an argument proving that no principles but those of religion are sufficient to make a great man. Lond. 1740. Deutsch von Richter. Leipz. 1767. Der Christ, ein Soldat unter den heidnischen Kaisern in der Geschichte des Kriegsobersten Moriz und der Thebaischen Legion der vermeinten Märtyrer, beleuchtet und von allen Seiten aus kritischen Gründen in 25 Briefen aufgeklärt von Phileleutherio. Frkf. u. Lpz. 1765. Briefe über den Krieg. Berl. 1778. Kant zum ew. Frieden. Königsb. 1795. Ebend. Rechtsl. 22 ff. Tzschirner über den Krieg. Leipz. 1814. Pott de belli natura recte aestimanda. Goett. 1816.

§. 115.
Eid. Geschichte.

1. **Begriff und Gattungen des Eides.** Man muß hier folgende Fragen unterscheiden: a) welches ist derjenige Begriff, der auf alle verschiedene Gattungen von Eiden paßt, der ihnen allen gemeinschaftlich ist? Da läßt sich nicht wohl etwas Anderes sagen, als daß der Eid eine feierliche Versicherung sey, wodurch man erklärt, daß man irgend einen oder mehrere starke Beweggründe zur Wahrhaftigkeit sich ernsthaft vorgestellt habe und dadurch anderen Zutrauen zu seinen Aussagen verschafft; b) welches sind die minder reinen Begriffe vom Eide, die nur für Menschen auf einer niederen Stuffe der Cultur passen, die aber auch bei ihnen unentbehrlich sind, wenn der Eid irgend einen Eindruck auf sie machen soll? Dahin gehört der Begriff, daß der Eid eine Anrufung, Aufrufung, Aufforderung Gottes zum Zeugen der Wahrheit und zum Rächer der Unwahrheit, auch wohl unter ausdrücklicher Bestimmung gewisser Strafen, sey, dahin gehören die mit demselben Begriffe verbundenen Eide bei den Göttern, die Eide bei gewissen Gegenständen, sey es nun mit Beziehung auf Gott oder die Götter, oder ohne diese Beziehung, weil man sie ehrt und fürchtet. Dahin gehört, was Michaelis [87]) den **bürgerlichen Eid** genannt hat, welcher darin besteht, daß einer bei einer Versicherung dem andern ein Recht gibt, ihn auf eine

---

87) Mor. I. 231 f.

bestimmte Art zu strafen, wenn er die Wahrheit nicht sagt, wobey vorausgesetzt wird, daß der andere kein vollkommenes Recht habe, die Wahrheit zu fordern und die Unwahrheit zu strafen, und wodurch man ihm eine Art von Bürgschaft leisten will. Dieser Eid kann da, wo er einmahl gewöhnlich ist, sehr nützlich seyn, doch wird er im Ganzen die Wahrhaftigkeit schwächen, und beruht auf dem falschen Begriffe, daß die Obrigkeit nicht das Recht habe, in gewissen Fällen Aussagen von jemand zu fordern und ihn zu bestrafen, wenn sie falsch befunden werden. Uebrigens kann auch ein solcher Eid bürgerlich genannt werden, welcher, wenn er falsch befunden wird, bürgerliche Nachtheile nach sich zieht, ohne daß dieß von der Einwilligung des Schwörenden abhängt. Es lassen sich überhaupt verschiedene Gattungen bürgerlicher Eide denken; der schönste und zweckmäßigste würde wohl der bei der Ehre seyn, wo man erklärt, daß im Falle man falsch schwöre und es sich entdecke, man keinen Anspruch mehr auf die Ehre mache und sich selbst voraus für ehrlos erkläre; dieß ist mehr als die von der Obrigkeit erkannte Strafe der Infamie. c) Was ist der Eid im reinsten und vernünftigsten Sinne des Worts? Er ist eine ernste und feierliche Versicherung oder Versprechung, welche zugleich mit einem Bekenntniß des Glaubens an das höchste Wesen verknüpft ist, wobei man also zu verstehen geben will, daß man sich der stärksten Gründe zur Wahrhaftigkeit bewußt sey, durch die Religion allen Gründen zu derselben mehr Gewicht bei sich gebe, daß man, wenn die Aussage unwahr wäre, in seinen eigenen

Augen als der schlechteste Mensch erscheinen würde, und wodurch man anderen Zutrauen zu seiner Aussage verschaffen will. Die Eide können entweder assertorisch, oder promissorisch oder vermischt, und in allen diesen Fällen wiederum in Ansehung ihres Gegenstandes und Inhalts sehr verschieden seyn.

2. Moralität des Eides. Der Eid im reinen Sinne ist eine schöne religiöse und ethische Handlung, welche mit den edelsten Gesinnungen und zu den besten Absichten vollzogen wird. Es ist nur Mißbrauch und Mißverstand, wenn man nun außer dem Eide es nicht für wichtig hält, die Wahrheit zu sagen. Die religiösen Beweggründe zur Wahrhaftigkeit, die man sich dabei vorstellt, verunreinigen die Tugend keineswegs, wenn sie nur richtig gedacht werden, wie schon anderswo gezeigt ist. Die Freiheit des Schwörenden wird dadurch nicht unrechtmäßiger Weise beschränkt. Der Staat kann vom Bürger zum gemeinen Besten das fordern, was im Eide liegt. Erklärt sich der, welcher schwören soll, für einen Atheisten, so hat der Staat das Recht, ihm nicht das Zutrauen und die Rechte zu schenken, die er andern Bürgern schenkt, so mag er ihm auch wohl einen bloß moralischen Eid zuschieben und wo er diesen verweigert, ihn als einen unwürdigen Menschen und Bürger zu strafen oder auszustoßen. Für den, der sein Recht auf den Eid eines andern ankommen lassen soll, ist es eine Wohlthat.

3. Pflichten in Beziehung auf den Eid. Diejenigen, welche Eide fordern und dazu das Recht

haben, sollen es so selten als möglich und nur bei wichtigen Angelegenheiten thun, keinen Eid über Dinge fordern, die der andere nicht, oder nicht gewiß weiß, oder nicht halten kann, den Fall, von welchem die Rede ist, aufs deutlichste und bestimmteste vortragen, den Eid mit Würde und Ernst abnehmen und durch beigefügte Belehrungen und Warnungen beitragen, daß das Gemüth des Schwörenden in die Stimmung versetzt werde, welche zum ächten Eide erfordert wird, solche, bei welchen wahrscheinlich ist, daß sie nur zum Scheine schwören oder einen Meineid begehen werden, gar nicht schwören lassen, den Eid nur aus den reinsten Absichten verlangen. Dieß gilt theils von Obrigkeiten theils von Personen, welche bei gerichtlichen Verhandlungen auf Eide dringen. Privatpersonen und Gesellschaften können auch außergerichtliche Eide bedingterweise verlangen, doch wird man sie so viel möglich meiden müssen, weil Eide nicht ohne Noth vervielfältigt werden sollen, weil Privatsachen meist ohne sie abgethan werden können, und Eide nur durch vollkommene Publicität und Abzweckung zum gemeinen Besten ihre volle Bedeutung und Bestimmung erreichen. Uebrigens kann man jeden nur nach der Religion, die er hat, schwören lassen. Die Schwörenden selbst sollen vorher aufs gewissenhafteste überlegen, was sie vorhaben, wahrhaftig und mit ächt religiöser Gemüthsstimmung den Eid ablegen, Versprechungseide aufs strengste halten, wenn nicht etwas Unmögliches oder Unsittliches versprochen worden ist [88]). **Meineide und geheime Vorbe-**

88) Vergl. Cic. Offic. 3, 29. Grot. I. B. et P. 2, 15.

halte, durch welche man die verbindende Kraft des Eides aufheben will, sind durchaus in allen sittlichen Beziehungen verbrecherisch. Das leichtsinnige Fluchen und Schwören im gemeinen Leben streitet mit der Ehrfurcht gegen Gott und schwächt die Kraft des Eides.

4. Ohnerachtet aber der Eid bei dem einmal vorhandenen Zustande der Menschen erlaubt, oft Pflicht, eine schöne religiöse Handlung und die Veranlassung zur Uebung wichtiger Pflichten ist, so würde doch das ein noch weit vollkommener Zustand der Menschheit und der Gesellschaft seyn, wo jeder Eid wegfiele und überflüssig würde, wo jeder die Wahrheit ohne Eid sagte, jeder dem anderen ohne Eid glaubte und alle Veranlassung einen Eid zu fordern aufhörte.

5. Die Geschichte der Lehren und Vorstellungen vom Eide soll hier nur nach ihren Hauptmomenten dargestellt und zugleich die biblische Lehre in dieselbe verwebt werden[89].

---

89) Beiträge zur Geschichte der Lehre und der Gebräuche. Fabricii Bibliogr. antiquar. 427 sqq. Grotius de I. B. et P. II. 13. Meiners Allg. krit. Gesch. d. Religion II. 277-306. Hansenius de veterum iureiurando. Tolos. 1614., wieder abgedruckt in Graevii Thesaur. antiquitatt. Rom. T. V. de Bassen de jurejur. veterum inprimis Romanor. Traj. 1727. Valkenaer diss. de ritibus in iureiurando a veteribus, Hebraeis maxime et Graecis obfervatis. Francq. 1735., auch in seinen Opusc. philolog. crit. orator. Lips. 1808. I. 5 sqq. J. F. Malblanc doctrina de iureiur. e genuinis legum

Unter den Ebräern war in den ältesten Zeiten und Jahrhunderte hindurch der Eidschwur äußerst heilig und wurde bei vielen Veranlassungen und auch außergerichtlich mit Andacht und Feierlichkeit geschworen Gen. 14, 22. Kap. 15. 21, 23-31. 24, 2 f. 25, 33. 26, 28. 31. 31, 44-54. 47, 29-31. Moses betrachtete den Eid wie einen Gottesdienst, ermahnte die Israeliten, bei dem Namen Jehovas zu schwören Deut. 6, 13. 10, 20. und sie heißen öfters auch in späteren Büchern sowohl die Geschworenen des Herrn, welche sich ihm eidlich geweiht haben 1 Chron. 15, 14. Zeph. 1, 5, als auch die bei dem Herrn zu schwören pflegen, indem die Heiden die bei den Göttern Schwörenden heißen Jes. 19, 18. 48, 1. Hos. 4, 15. Amos 8, 14. Moses rechnet es unter die Fundamentalgesetze, den Namen Jehovas nicht bei einer Lüge auszusprechen Ex. 20, 7. Er droht dem Meineide göttliche Strafen, auch war es gemeine Meinung, daß er durch Krankheiten und Tod von Gott bestraft werde Num. 5, 21 ff. aber bürgerliche Strafen verordnet er absichtlich nicht, sondern überläßt diese Strafen Gott. Deswegen brachten auch Meineidige Gott ein Opfer dar und bekannten ihre Schuld, auch wohl alsdann, wenn

---

et antiquitatis fontibus. Norimb. 1781. Massieu diss. sur les sermens des anciens in Memoires de litter. de l'acad. roy. des inscript. II. 191 sqq. IV. 24. M. Historia iurisiurandi biblica, Goett. 1805. J. C. F. Meister über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Leipz. u. Züllich. 1810. 40 ff.

sie nicht bekannt geworden war, um die göttlichen Strafen abzuwenden Levit. 5, 1 ff. Es konnte jedoch geschehen, daß der Meineid mit einer bürgerlichen Strafe verknüpft war, allein alsdann wurde eigentlich nicht er bestraft, sondern das, was durch denselben bestätiget worden war und der Schaden, den man dem Nächsten dadurch zugefügt hatte, wie wenn man ihn wegen eines Verbrechens anklagte Deut. 19, 16-21. Besondere Gattungen des Meineides werden, Levit. 5, 21 f. Num. 5, 11 ff. angeführt, und in der letzten Stelle findet man die erste Spur von Proben, um zu erforschen, ob ein wahrer oder falscher Eid geschworen worden. Bei den gerichtlichen Eiden pflegten Richter und Priester zuzuschwören, auf den Fall des Meineides Verfluchungen vorzusprechen und die Schwörenden durch אמן zu antworten Lev. 5, 1. Num. 5, 19-22. Sprüchw. 29, 24. 1 Kön. 8, 31. 22, 16. Auch im rohen und wilden Zeitalter Josuas wurde der Eid heilig gehalten Jos. 2, 21 ff. 6, 24 f. Auch solchen, von welchen man betrogen worden war, hielt man ihn Jos. 9, und selbst die Nachkommen hielten sich durch einen solchen Eid gebunden 2 Sam. 21, 1-14. Selbst in dem barbarischen Zeitalter der Richter hält man den Eid und begeht eher Verbrechen, als man vom Buchstaben desselben abweicht Richt. 19-21. So auch zu Sauls Zeiten 1 Sam. 14, 24-26, welcher übrigens, so streng er auf den Eid bei andern hält, selbst einen Eid bricht 19, 6. David rechnet mehrmals den Meineid unter die schwersten Sünden Ps. 15. 4. 139, 20. und hält seine feierlichen Schwüre 1 Sam. 24, 22. 20, 8 ff. 23, 18.

2 Sam. 21, 7. Einmal aber hatte er einem Rache geschworen, wird nachher ausgesöhnt, und da sein Gegner bald nachher stirbt, so dankt er Gott, daß er ihn selbst bestraft und ihn von einer Sünde zurückgehalten habe 1 Sam. 22, 26. 34. In älteren Zeiten pflegten die Ebräer nur bei dem Namen Jehovas zu schwören. Zur Zeit Davids aber scheint die Gewohnheit zuerst aufgekommen zu seyn, auch bei dem König oder bei dessen Leben zu schwören 1 Sam. 17, 55. 20, 3. 25, 26. 2 Sam. 11, 11. 14, 19. Auch bei dem Leben der Propheten pflegte man zu schwören 2 Sam. 2, 2. 4. 6. 4, 30, dachte aber dabei an Gott, den Urheber des Lebens Jer. 38, 16; auch der Schwur bei heiligen Städten war gewöhnlich Ps. 139, 40. Solche Eidschwüre wurden aber wohl nicht vor Gericht geduldet. Gott selbst schwört zuweilen, um sich zu binden und sich desto mehr Glauben zu verschaffen Gen. 22, 16. 2 Sam. 7. Ps. 89, 4 f. 36 - 38. Jes. 45, 23. 62, 8. Jer. 22, 5. 51, 14. Am. 6, 9. 4, 2. Ps. 106. 26., auch Engel schwören in späteren Büchern Dan. 12, 7. Apok. 10, 2 - 7. Nachdem Salomo einen Tempel erbaut hatte, wurden feierliche Eidschwüre vor dem Altare gesprochen 1 Kön. 8, 31. 2 Chron. 6, 22. Daß nach und nach die Heiligkeit des Eides unter den Israeliten sehr vermindert wurde, daß zu oft und nicht selten leichtsinnig geschworen wurde und die Meineide häufig wurden, sieht man aus den Strafreden und Drohungen von Propheten, welche in verschiedenen Zeitaltern blühten Hos. 4, 1 f. Jer. 4, 2. 7, 3 - 11. Zeph. 1, 6. Mal. 3, 5. Zach. 5, 3 f. Ezech. 17, 12 - 15.

womit man vergleichen kann, was hier und da in historischen und moralischen Büchern vorkommt 2 Chr. 26, 13. Pred. 8, 2. 6. 9, 2. Sir. 23, 9-11. Weish. 14, 25. 28 f. 31. Und so geschah, daß auch bürgerliche Strafen für falsche Eide festgesetzt wurden [90]. Der Mißbrauch des Eides scheint mit unter die Ursachen zu gehören, warum Secten und einzelne Lehrer aufstanden, welche behaupteten, man müsse gar nicht oder nur äußerst selten schwören. Die Essener nahmen zwar jedes Mitglied durch einen furchtbaren Eid auf, sobald aber einer aufgenommen war, so durfte er gar nicht mehr schwören, weil in einer Gesellschaft rechtschaffener und wahrhaftiger Leute jeder Eid überflüssig, ja ein Verbrechen sey [91]. Es gab auch ebräische Lehrer, welche nicht zu diesem Orden gehörten und sagten: es wäre sehr vortrefflich für den Menschen, gar nicht zu schwören [92]. So lehrte auch Philo von Alexandrien, welcher den Grund hinzusetzte, weil die Natur wolle, daß die Worte des Menschen eben so viel Eidschwüre seyen und jeder Schwörende in den Verdacht der Lüge und Unredlichkeit komme [93]. Die Pharisäer brachten auch bei dieser Lehre Sophistereien an und behaupteten na-

---

90) Seldenus de synedriis et praefecturis iurid. veter. Ebraeor. 2, 11 f.

91) Gesch. d. Sittenl. J. I. 459 f.

92) גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל, vergl. Selden. l. c. 1476. Opp. ed. Wilkins.

93) Gesch. d. Sittenl. J. I. 512 f., wo auch seine übrige Lehre vom Eide vorkommt.

mentlich, kein Eid verbinde, welcher nicht bei dem Namen oder einem Beinamen Gottes geleistet worden sey, Eide bei dem Himmel, der Erde, dem Tempel, dem Altare, dem Haupte verbinden nicht. Solchen Unterscheidungen widersetzt sich Jesus, lehrt, daß auch diese Eide dem Sinne nach Eide bei Gott seyen und gibt zugleich den Seinigen die Vorschrift, sie sollten gar nicht, auch nicht bei Gott, schwören, sondern ohne Schwur durchaus die Wahrheit reden, der hinzugesetzte Schwur sey etwas Böses Math. 5, 33-37. [94]). Ohne Zweifel wollte Jesus zu verstehen geben, daß die Gewohnheit des Eides nur aus der Unredlichkeit der Menschen und dem daraus entsprungenen Mißtrauen entstanden sey und daß er also unter den Seinigen, welche eine Gesellschaft tugendhafter und wahrhaftiger Menschen ausmachen sollen, gar nicht Statt finden dürfe. Auch hier schwebte ihm die Idee eines Reichs Gottes auf Erden vor. Außerdem setzt Jesus hier die gemeine abergläubische Vorstellung vom Eide, welche auch aus vielen Stellen des A. T. hervor-

94) Nicht bloß die Schwüre im gemeinen Leben, auch nicht bloß die bei den ausdrücklich angeführten Gegenständen werden verboten, sondern jeder Eid überhaupt μη ομοσαι ολως, wo es äußerst gezwungen und ungrammatikalisch ist, ολως mit dem Nachfolgenden zu verbinden. Selbst die Eide bei andern Gegenständen, als bei Gott, werden deswegen verboten, weil sie Eide bei Gott seyen, und es wird ausdrücklich überhaupt nur eine einfache Bejahung und Verneinung ohne allen Eid vorgeschrieben.

vorleuchtet, voraus. Jakob wiederhohlt die Vorschrift Jesu 5, 12. Da es übrigens einen reineren Begriff vom Eide gibt und da die Christen keine solche Gesellschaft ausmachen, wie Jesus wollte und hoffte, so kann man immer behaupten, daß Eide im reineren Sinne, wenn sie mit Andacht und zu einem gemeinnützigen Zwecke geschworen werden, dem Christenthum nicht zuwider seyen und daß die Ueberflüssigkeit und das Aufhören aller Eide zu den großen Idealen des Christenthums gehöre. Jesus konnte demnach, ohne selbst seiner Vorschrift zuwider zu handeln, einen gerichtlichen Eid schwören Math. 26, 63 f., wiewohl es bei Marc. 14, 61 f. nur eine simple Antwort ist. Paulus bedient sich mehrmals eidlicher Versicherungen Röm. 1, 9. 9, 1. Phil. 1, 8. 2 Kor. 1, 23. 11, 31. Gal. 1, 20. 1 Thess. 2, 5. 10. Was Ebr. 6, 13-16. vorkommt, ist theils aus dem A. T. hergenommen, theils erklärt es, warum und in welchem Sinne Gott selbst geschworen habe, theils handelt es von den Eidgebräuchen.

Die griechischen und römischen Philosophen haben fast einstimmig geurtheilt, daß es etwas Höheres sey, ohne Eid Glauben zu verdienen und zu finden, daß man sich des Eides möglichst enthalten, daß man ihn nie aus Eigennutz, sondern nur um andere zu retten und sich selbst von ungerechten Beschuldigungen zu reinigen, mit religiösem Gemüthe und wahr ablegen soll [95]).

95) Pythagoras bei Laert. 8, 33. Hierokles in aur. Carm. v. 2. Isokrates ad Demonic. Opp. Basil. 1640.

Die Kirchenväter waren in Ansehung der Lehre vom Eide getheilt. Einige behaupteten, daß ein Christ in keinem Falle schwören dürfe, und führten unter andern auch den Grund an, daß man dadurch am sichersten der schrecklichen Sünde des Meineides entgehe; dahin gehören Justin, Irenäus, Basilius Gr. Chrysostomus, Hieronymus [96]). Andere stellten entweder die gänzliche Enthaltung vom Eide nur als eine Sache des vollkommneren Christen, des ächten Gnostikers vor und erlaubten ihn dem gemeinen, noch auf einer niedrigen Stuffe stehenden Christen, oder lehrten, daß jeder Christ in gewissen seltenen

---

p. 10. Plato de legg. 12. p. 191. Bip. Epikt. Enchir. 33. p. 41. SCHWEIGHÄUS. Ὅρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόν τε, εἰς ἅπαν· εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων. Antonin εἰς ἑαυτ. 3, 5. sagt vom Weisen: μήτε ὅρκου δεόμενος, und dieß erläutert Gatacker so, weil der Wahrhaftige ohnehin Glauben finde, weil er des Eides nicht bedürfe, um sich erst zur Wahrhaftigkeit zu bestimmen, weil er, wenn er auch keinen Glauben finde, sich dadurch nicht im Geringsten in seiner Ruhe und Zufriedenheit stören lasse. Es folgt aber aus allem diesen nicht, daß der Weise nie um Anderer willen schwören dürfe; CICERO offic. 3, 29. in iureiurando non qui metus, sed quae vis sit, debet intelligi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi Deo teste, promiseris, id tenendum est; iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.

96) Gesch. der Sittenl. J. II. 110 f. 164. III. 101 f. 220. 244-246.

Fällen schwören dürfe. So Clemens Alex. Gregor Naz. Origenes, Augustinus [97]). Dieselbige Verschiedenheit der Denkart offenbarte sich auch in dem Verhalten der Christen [98]).

Ob aber gleich die Christen in den ersten Jahrhunderten im Ganzen weit mehr wider als für den Eid waren, so wurde er doch nach und nach unter ihnen herrschend, immer mehr vervielfältiget und als etwas Heiliges betrachtet. Da das Christenthum Religion des Staats, der den Eid nicht entbehren kann, wurde, so mußte es auch den Eid genehmigen und heiligen, und nun suchten auch die Lehrer die Gründe für die Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit desselben in der Schrift, Tradition und Natur der Sache auf. Die Kirche gab Gesetze über den Eid, verordnete ihn für gewisse Fälle, bestimmte Strafen für den Meineid. Die christlichen Kaiser und Könige bestätigten den Gebrauch des christlichen Eides, dictirten peinliche Strafen für den Meineid [99]), und das allmählig gebildete kanonische Recht dehnte den Gebrauch desselben noch weiter aus [100]). Der Eid nahm die Gestalt eines Gottesgerichts an. Die weitere juristische Bearbeitung dieser Lehre geht uns hier nicht an.

97) a. D. II. 200. 275-278. Greg. Naz. orat. 20. Augustin. de mendac. ad Consent. de verb. apost. serm. 27. c. 9. in orat. montan. L. 1. c. 17.

98) a. Gesch. II. 573-575.

99) Cod. Theod. 2, 9, 8. Dig. 12, 2. Cod. 4, 1. 2, 59. Nov. 48. 49. 77. 82.

100) c. 8. 15. 26. 28. 5. X.

Die Scholastiker traten in die herrschenden Vorstellungen ein, suchten auch in dieser Lehre die Aussprüche der Schrift und die Traditionen zu vereinigen, die herrschenden Gewohnheiten zu rechtfertigen, auch wohl vernünftiger zu erklären, und warfen auch hier neue Fragen auf [1]).

Unter den Secten, welche besonders seit dem 11. Jahrhundert sich wider die herrschende Lehre und Kirchenverfassung erhoben, waren auch solche, welche jeden Eidschwur verwarfen. Von den Katharern und Waldensern wird es ausdrücklich angeführt [2]). Die Evangelischen und Reformirten behielten den Eid bei und verwarfen nur die Eide bei den Heiligen, Reliquien u. s. w. Diejenigen Secten aber, welche im Reformiren und Vereinfachen noch weiter giengen, die Mennoniten und Quäcker erklärten aus Grün-

---

1) Lomb. 3, 39. Iurare est semper Deum testem adhibere vel Deo aliquid oppignorare. Thom. Summa 2, 2, 89-98. Iurare est a Deo partis assertae in re controversa probationem petere seu divinum testimonium ad alicuius rei certam confirmationem efficiendam proferre. — Ad iuramentum assumuntur aliquae creaturae, non secundum se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur. — Alius iurandi modus est per execrationem; in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum iudicium exerceatur. — Duns Scot. ad Lomb. l. c.

2) Moneta, ein Dominikaner im 13. Jahrh., widerlegt sie auch in dieser Rücksicht in II. 5. adv. Cathar. et Vald. Rom. 1743.

den, die sie theils aus der h. Schrift, theils aus der Sittlichkeit hernahmen, jeden Eid für unerlaubt.

In neueren Zeiten ist ungemein viel über den Eid geschrieben worden und man hat ihn in eine tiefere philosophische Untersuchung gezogen. Viele, ja die meisten haben noch mehr oder minder den alten abergläubischen Begriff von demselben beibehalten, andere aber haben reinere Begriffe aufgestellt [3]). Andere haben den Eid, doch meist nur mit Voraussetzung des alten rohen Begriffs, gänzlich verworfen [4]). Andere haben dagegen den Eid, wiewohl nach verschiedenen Begriffen, vertheidigt und die Pflichten in Ansehung desselben ins Licht gesetzt [5]), oder Vorschläge

---

3) Leyser Med. ad Pand. spec. 137, 2. Baumgarten ethic. philos. §. 147. Winkler ad doctrin. de iurei. flores sparsi. Lips. 1789. Konopak in Kleins Annal. XI. 199 ff. J. E. C. Schmidt in Grolmans Mag. 1, 4, 9 ff. M. phil. u. bibl. Mor. §. 131. J. C. F. Meister ob. angef. Schrift.

4) Kant Relig. 240 f. Rechtsl. 151-154. Tugendl. 179 f. Ueber den Eid. Germanien 1797. Wolf über die Verbindl. des Eides. Posen u. Leipz. 1805. Härter üb. die gänzliche Abschaffung aller Eide vor Gericht. Gotha, 1808. Potti orat. de iurisi. nat. mor. formaque legit. 1804. in Syll. comment. theol. 5, 341 sqq. Zum Theil wollen sie ihn doch noch als ein zu gewissen Zwecken nothwendig gewordenes Uebel bestehen lassen, bis er sich selbst, wie die Gottesgerichte, aufhebt.

5) Abhandl. üb. d. Eid zur Verbesserung der Sitten u. Beförderung des Credits, von Wake; aus dem Engl. Braunschw. 1767. J. B. Kölbele die Zulässigk. d. Eide nach den Grundsätzen des neuen Bundes. Frkf. a. M. 1767.

gemacht, die Eide zu verbessern und zu vermindern[6]). In Deutschland hat man besonders über den Religionseid, namentlich auf die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche, sehr viel gestritten[7]).

§. 116.

Pflichten in der kirchlichen Gesellschaft.

Eine Kirche im allgemeinsten und edelsten Sinne des Worts ist eine gesellschaftliche Vereinigung von Menschen, um durch gewisse Mittel und äußere Anstalten theils ihre religiösen Empfindungen gemeinschaftlich auszudrücken, theils moralische und religiöse Belehrung und Bildung unter und an sich zu befördern. Sie ist nicht bloß eine Schule oder Secte, sie vereinigt Menschen von allen Classen, Ständen, Geschlechtern, Lebensaltern und ganze Völker in ihrem Schooße, strebt nach Zwecken, die für alle wichtig sind, sie ist ein moralisch-religiöser Staat, sie arbeitet auf Erhebung, Erbauung, Reinigung, Beruhigung der Gemüther hin. Solche Zwecke gehören wesentlich zu einer wahren Kirche, sonst aber ist sie in

---

Millers Abh. vom Eide, Meineide und Gelübden. Leipz. 1778. Anton philos. Prüfung der verschiedenen Meinungen über den Eid. Leipz. 1803. J. F. Koester Comm. de iureiur. eiusque usu hodierno. Goett. 1812.

6) Oesfeld über die Eidesleistungen. Berl. 1770. Versuch einer Betrachtung der wichtigen Folgen des Mißbrauchs der Eide für den Staat. Hamb. 1797.

7) S. Reinhard Syst. III. 703-723. und die daselbst angeführten Schriften.

ihren äußern Anstalten und Einrichtungen der mannichfaltigsten Modificationen fähig. Aller Erfahrung und Geschichte zufolge bedarf jede Kirche, wenn sie dauerhaft seyn soll, eine historische Grundlage und des Glaubens an Offenbarung. Die christliche Kirche nach ihrer ursprünglichen Bestimmung und Einrichtung ist Kirche im reinsten Sinne des Worts und hat die schönste und festeste historische Grundlage, die gedacht werden kann, sie hat unter keiner der mancherlei Gestaltungen, die sie unter den Menschen annahm, die wesentlichen Charaktere einer Kirche ganz verloren [8]). Man kann daher an ihr die Pflichten in der kirchlichen Gesellschaft überhaupt ins Licht setzen. Es sind 1) Pflichten jedes Mitgliedes der Kirche gegen die ganze Kirche: jedes soll nach Kräften zur Erreichung der Zwecke der Kirche beitragen, alle sollen sich, sofern sie Mitglieder der Kirche sind, ohngeachtet der Verschiedenheiten der Gaben und Eigenschaften, als gleich betrachten 2 Tim. 2, 19-22. 1 Kor. 12, 12-40., unter allen soll Liebe und Eintracht, Eine geistige Gesinnung, Ein Glauben, Eine Gottesverehrung herrschen Eph. 4, 3-6. 1 Petr. 2, 9. Apok. 1, 6. 10. 5, 9. Alle sollen ein Reich, eine Familie Gottes ausmachen 1 Tim. 3, 15. Ebr. 3, 2 f. 6. 10, 21. 1 Petr. 2, 5. 4, 17. Eph. 2, 19. 2) Es läßt sich zwar auch eine Kirche ohne einen besonderen Lehrstand und ein kirchliches Lehramt

---

8) Die philosophische und theologische Lehre von der Kirche s. in m. Lehrb. der Dogmat. u. Dogmengesch. 3. A. §. 98-101.

denken, wie das Beispiel der Rheinsburger und Quäker lehrt, es haben in den ersten Kirchen alle Männer, welche die Gabe dazu hatten, in den Versammlungen lehren und vortragen dürfen, und Spener lehrte, daß die wahre religiöse Erkenntniß von der Wiedergeburt abhänge, daß alle Christen zum geistlichen Priesterthum berufen seyen, daß allen geistliche Aemter zustehen und errichtete seine Collegia Pietatis, allein a) ob es gleich gut ist, daß es auch kirchliche Gesellschaften ohne einen besonderen kirchlichen Lehrstand gibt und dieß mit zur Ausführung der Idee der Kirche im Ganzen gehört, so ist dieß doch selten ausführbar und mit großer Gefahr der Schwärmerei und Verwirrung verknüpft und selbst solche Gesellschaften haben doch unter einem andern Namen Leiter, Aufseher und Wortführer. b) Was in der ersten Kirche eingeführt war und Spener wollte, schloß den Lehrstand nicht aus. In der wahren Kirche gibt es keine eigentliche Priester, sondern nur Männer, welche zugleich Sitten- und Religionslehrer, Beispiele und Muster der Sittlichkeit und Religiosität sind. Sie sind zugleich Diener und Aufseher der Gemeinen, sie handeln und reden theils in ihrem Namen, theils als Verkündiger der Religion und Offenbarung, die sie nicht gemacht, sondern selbst empfangen haben. Sie sollen sich aufs sorgfältigste und gewissenhafteste durch Erwerbung gewisser Kenntnisse und Fertigkeiten, so wie durch frühe Tugend zu ihrem erhabenen Berufe vorbereiten und bilden, ihr ganzes Leben hindurch ihr Studium fortsetzen, der Würde ihres Standes durch

Verdienste und Tugenden entsprechen, das Reich Gottes und Jesu auf Erden fortpflanzen und ausbreiten helfen, ihre besonderen Pflichten in Ansehung der öffentlichen Vorträge, des Kinderunterrichts, der Privatbelehrung, der Berathung der Familien, der Tröstung Leidender, des Bekenntnisses und der Vertheidigung der Religion, selbst unter Aufopferungen, Verfolgungen und Leiden, strenge und mit Freuden erfüllen. Folgende Stellen könnten nicht reiner und edler seyn Luc. 11, 39 ff. 23, 2 ff. Luc. 20. 45-47. Joh. 10, 1 ff. Gesch. 20, 17 ff. Ephes. 4, 11 ff. 1 Tim. 3, 1-7. 10-13. 4, 12. 5, 1-3. 21 f. 24 f. 6, 5. 2 Tim. 1, 8-14 22-26. 4, 1-3. 5-8. Tit. 1, 5-14. 2, 7 f. 1 Petr. 5, 1-4. Jak. 3, 1 f. vgl. Malach. 2, 5-9. [9]).

3) Die Lehrlinge und Zuhörer in der Gemeine sollen ihren Lehrern wegen ihres heiligen Amts um der Religion willen Achtung, Dankbarkeit, Zutrauen, Empfänglichkeit, Bescheidenheit und Billigkeit in der Beurtheilung widmen 1 Thess. 2, 13. 5,

---

9) Die Schriften der Väter und die Canones der Synoden enthalten viel Vortreffliches über die Pflichten der Kirchendiener. Man sehe von Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Leo, Gregor M. Isidorus Hisp. und Pelus. Chrysostomus, Gregor Naz. und den Canonen bis zu Carl Gr. Gesch. d. Sittenl. J. II. 288 f. 415-422. III. 74-76. 94-96. 163. 170-175. 189 f. 254-258. 269. 287. 418 ff. Von der Zeit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis jetzt habe ich die Geschichte der Pastoraltheologie, Homiletik und Katechetik in m. Gesch. der theol. Wissenschaften I. 107-137. II. 207-288. 694-771. mit Anführung der dahin gehörigen allgemeineren Schriften erzählt.

13. 21. Gal. 6, 6-8. 4, 14. 1 Tim. 5, 17 - 19. Ebr. 13. 7. 17-19. 1 Petr. 5, 5. Gesch. 17, 11. 1 Kor. 9, 4-14. 4) Die Kirche ist gegen den Staat verpflichtet, nichts seinen Zwecken zuwiderlaufendes zu lehren und zu unternehmen, vielmehr seine guten Zwecke mit zu befördern, ihre Lehren und Einrichtungen ihm unverhohlen bekannt zu machen u. s. w. 5) Der Staat hat auch gewisse Pflichten gegen die Kirche, welche aber durch besondere Rechte, Verträge, Verhältnisse so verschieden modificirt sind, daß sich wenig Allgemeines darüber bestimmen läßt. Er soll die Kirche, ihre Güter und Rechte schützen und erhalten, den geistlichen Stand ehren, für seine würdige Erziehung und Bildung Sorge tragen u. s. w.

§. 117.

Noch von den Pflichten und Tugenden in gewissen besonderen Berufsarten.

Wer einen Beruf wählt, übernimmt öffentlich eine bestimmte Art von Thätigkeit und Wirksamkeit auf die menschliche Gesellschaft und verpflichtet sich dazu. Je nachdem nun die Gegenstände dieses Thuns und Wirkens verschieden sind, so entstehen verschiedene Gattungen von Beruf.

Man kann gelehrt seyn, ohne daß man den Beruf und Stand eines Gelehrten gewählt hat. Hier ist zunächst von den Pflichten des letzten die Rede, ohnerachtet Manches auch auf solche anwendbar ist, welche die Gelehrsamkeit nicht als Beruf treiben, sondern als Liebhaberei, als Nebenbeschäftigung, als Mit-

tel zu Geschäften. Das Wort: Gelehrt wird hier im ausgebreitetsten und edelsten Sinne genommen, wo es nicht bloß auf Gedächtnißgelehrsamkeit, sondern auf alle Wissenschaften und auch auf formelle Bildung geht. Der Gelehrte soll 1) die vorhandene allgemeine wissenschaftliche Cultur, die zur Kenntniß und zum Anbau jeder einzelnen Wissenschaft erfordert wird, sich zu eigen machen; jeder Gelehrte sollte bis zu einem gewissen Grade Philosoph, Sprachkenner und Mann von Geschmack seyn; 2) die Wissenschaft oder die Wissenschaften, welchen er sich vorzüglich gewidmet oder für welche ihn der Staat angestellt hat, mit möglichster Anstrengung seiner Geistes- und Seelenkräfte, mit Unverdrossenheit, Muth, Aufopferung, theils, so weit sie schon gebracht sind, kennen lernen, theils, wenn und wie weit er es kann, erweitern, entwikkeln, anwenden, brauchbar machen, in der Methode verbessern, ausbreiten und fortpflanzen, und so lange im Studium nicht stille stehen, als es die Natur nicht selbst verbietet. 3) Gelehrte sollen sich mit dem Gefühle der Würde ihres Standes und Berufs durchdringen: auf die Geister zu wirken, die Erkenntniß zu erweitern und dadurch auch auf die moralische Verbesserung der Menschen hinzuwirken, also ihren Beruf aus Pflicht, nicht als Spiel, aus Laune, Neigung, Liebhaberei, Ruhmsucht, Eigennutz treiben, sich durch Geringschätzung und Bedrückung ihres Standes, durch das Entehrende, was unter demselben geschieht und durch die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß, nicht muthlos machen lassen. 4) Bei ihren Untersuchungen und der Bekanntmachung derselben sol-

die reinste Achtung für die Wahrheit und die daraus entspringende Freimüthigkeit sie leiten, sie sollen Irrthümer zurücknehmen, wenn sie sie entdeckt haben oder sie ihnen gezeigt worden sind, den Ruhm der Wahrheit aufopfern, nur durch Gründe überzeugen, nicht durch allerlei Künste überreden und imponiren wollen. 5) Auf Gelehrsamkeit keinen zu hohen Werth setzen, eingedenk seyn, daß die Liebe mehr werth ist, als die glänzendsten Talente und Kenntnisse 1 Kor. 13, 1. 2. 8-13., über der gelehrten Bildung ihre anderweitige Bildung nicht vernachlässigen, sich vor Eitelkeit, Ehrgeiz, Hochmuth, Neid, Pedantismus, Hang zu Paradoxen, Streitsucht, Bequemung nach einer herrschenden, falschen, unmoralischen Stimmung des Publicums u. s. w. hüten [10]).

Von den Pflichten des Berufs überhaupt und besonders des Gelehrten, Künstlers, Kaufmanns, Handwerkers, Landmanns redet Sir. 38, 4-39, 11. 26, 1. 27, 1 f. sehr treffend. Der schöne Künstler soll sein Talent zur Kunst erst erforschen und sich davon überzeugen, dem Ideale des Schönen und Erhabenen, das in ihm liegt, folgen und es darzustellen

---

10) Mosheim-Miller IX. 327 ff. Abt vom Verdienste 253 ff. Fichte Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jen. 1794. Eb. Sittenl. 468 ff. Ebend. über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit. Berl. 1806. G. Schlegel über den Stand und die Verpflichtung des Gelehrten und üb. die Wissenschaften eines künftigen Religionsgelehrten u. Religionslehrers. Lpz. 1796.

suchen, dem falschen Geschmacke seines Zeitalters nicht fröhnen, durch die Kunst auf Verstand und Herz wirken, Humanität und Sittlichkeit befördern und sich überzeugt halten, daß die Kunst selbst dadurch am meisten gewinnt, wenn sie das Moralischschöne darstellt und moralischen Zwecken dient [11]).

Der Arzt hat theils die Pflichten des Gelehrten, theils die eines praktischen Geschäftsmannes auf sich, welchem Menschen ihre Gesundheit und ihr Leben anvertrauen. Diese kostbaren Güter soll er mit der ihnen schuldigen Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt behandeln, sein Geschäft nicht bloß als Gewerbe, sondern als Kunst und moralischen Beruf treiben, sich nicht durch unedle Künste wichtig zu machen suchen, seiner Wissenschaft und Kunst nicht mehr Gewißheit und Kraft zuschreiben, als sie wirklich hat, seine Sorgfalt nicht nach der Größe der Belohnung abmessen, auch dem Armen zu Hülfe kommen, Kranke nicht täuschen, sie nicht durch Nachlässigkeit, Kälte und Härte betrüben, die lehrreichen und ernsthaften Lagen und Erfahrungen, zu welchen ihm sein Stand Veranlassung gibt, für sich benutzen und den Versuchungen, welche sein Beruf und Studium zur Härte, zum Unglauben und zu anderen Verirrungen darbietet, standhaft widerstehen.

Die sogenannten niederen Stände sollen allerdings die Wichtigkeit ihres Berufs in Beziehung

---

11) Abt a. O. 260 ff. Kant Krit. der Urtheilskr. 101 ff. 251 ff. Fichte Sittenl. 477 ff. Schleiermacher 404 ff.

auf das Wohl und die Thätigkeit der Menschen fühlen, sich also in ihrem Berufe immer mehr zu vervollkommnen trachten, und denjenigen Ständen, durch welche die höhere Bildung der Menschheit besorgt wird, Achtung, Vertrauen und Liebe schenken; sie nicht verachten, beneiden, hassen.

§. 118.

Von den Pflichten und Tugenden in Ansehung des Lebensalters, auch den Pflichten gegen Verstorbene.

Jünglinge und junge Personen überhaupt sollen bedenken, daß die Jugend die wahre, von der Natur zu diesem Zwecke bestimmte Zeit zur Besserung ist, daß in ihr gewöhnlich der Grund zu dem ganzen Character und Lebensschicksale gelegt wird, nicht bloß an die Gegenwart, sondern auch an die Zukunft denken, diese beständig im Auge behalten, durch eine kraftvolle und geordnete Thätigkeit sich die Zukunft erheitern, im Genusse Maaß und Ziel halten, sich besonders wider Unkeuschheit und Leichtsinn verwahren, die Bescheidenheit als eine Zierde ihres Alters und als etwas ihrer ganzen Bildung Beförderliches betrachten, edle Freundschaften schließen, den älteren Personen Achtung beweisen, ihre Einsichten, Erfahrungen, Verdienste ehren und benutzen, aus ihren Schicksalen lernen und sich nicht durch Rohheit und Wildheit, durch Hohn und Grobheit selbst entehren Pred. 12, 1 ff. Luc. 2, 52. Tit. 2, 6. 1 Tim. 5, 1 f. 4, 12. 1 Petr. 5, 5. [12]).

---

12) Cic. offic. 1, 34. und daselbst Grävius.

Die Aeltern haben gewisse Pflichten sowohl gegen die Jugend als gegen das höhere Alter nach sich, dort namentlich die Pflicht eines lehrenden Beispiels, der Belehrung, des Raths, der Hülfe, hier die der Achtung, der Pflege, der Benützung der Erfahrungen und Schicksale des höheren Alters, auch müssen die Menschen, welche sich auf dieser mittlern Stuffe des Lebens befinden, bedenken, daß sie die Vorzüge des Lebensalters, welche unter dem Jüngling und Greisen getheilt sind, zusammen haben, und daß sie jetzt am meisten in der Welt wirken sollen. Dem hohen Alter gebührt Achtung und Schonung und, wenn es verdienstvoll ist, Ehrerbietung. Es liegt etwas äußerst Niedriges und Empörendes in der Verachtung und Verhöhnung desselben. Immer ist auch viel eigenes Verdienst dabei, wenn man seinen Körper so weit gebracht hat Levit. 19, 32 ff. 1 Tim. 5, 1 f. 1 Petr. 5, 5. [13])

Personen im hohen Alter sollen den jüngeren ein Beispiel der heiteren Ruhe nahe am Ziele des Lebens, der Selbstbeherrschung, der reifgewordenen Weisheit, der Folgen eines tugendhaft hingebrachten Lebens darstellen, sie durch ihre Erfahrungen belehren, die Beschwerden des hohen Alters mit Geduld und Zufriedenheit ertragen, sich besonders vor Geiz, mürrischem Wesen, Zanksucht, Tadel alles Neuen und aller Freuden der Jüngeren, Undankbarkeit gegen ihre Dienste hüten. Sprüchw. 16, 31. Luc. 1, 6 f. 2, 25 ff.

13) Michaelis M. R. II. §. 140.

Tit. 2, 2 f. 1 Tim. 5, 1 ff. Im Buche der Weisheit wird die Jüdische Meinung bestritten, daß ein hohes Alter immer ein Beweis eines besonderen göttlichen Wohlgefallens und ein großes Glück sey und zugleich gelehrt, daß das Alter nicht durch der Jahre Zahl, sondern durch Tugend ehrenvoll werde, daß Weisheit das wahre graue Haar und Unschuld das wahre Greisenalter sey 4, 7-18. Die Tugenden, die dem hohen Alter gebühren, sind nur dann vollkommen erfüllbar, wenn das Leben gut angewandt ist und die physische und geistige Kraft den Menschen nicht zu sehr verläßt[14]).

Es gibt allerdings auch Pflichten in Beziehung auf Verstorbene zu erfüllen, sofern wir in einem gewissen Verhältnisse zu ihnen stehen und unser Betragen in Rücksicht auf sie mit natürlichen und moralischen Gefühlen zusammenhängt und auf unsern Character überhaupt Einfluß hat. Wir sollen also ihren guten Namen, wo er unverdienter Weise gekränkt wird, vertheidigen und retten, sie nicht selbst verläumden, uns an ihr gutes Beispiel erinnern, ihr Ende anschauen und ihrem Glauben nachfolgen Ebr. 13, 7, ihren letzten Willen, wenn nicht etwas Pflichtwidriges darin liegt, genau erfüllen. Schon Sir. 8, 7. 38,

---

14) Cicer. Cato maj. s. de senectute. Plutarch. an seni sit gerenda resp. — Plato Apol. Socrat. c. 31 sqq. — Xenoph. Cyrop, 8, 7. — Von den sittlichen Beziehungen der verschiedenen Lebensalter überhaupt s. Aristot. Rhetor. 2, 12 s.

7. 38, 16-23. schreibt vor, man soll sich über den Tod eines Menschen nicht freuen, sondern trauern, den Todten anständig zur Erde bestatten, den Schmerz mäßigen und sich dabei an das gemeinschaftliche Loos der Menschheit erinnern. Die Behandlung der Leichname und der Gräber, die Leichenbegängnisse und die Gebräuche bei denselben hängen mit den Gefühlen der Werthschätzung der menschlichen Natur, des Wohlwollens, der Religion aufs innigste zusammen, bezeichnen den Nationalcharacter. Die Kirche und ihre Diener sollten diese Gelegenheit nicht versäumen, auf die Menschen zu wirken. Die Gebete für die Todten und kirchliche Feste zu ihrem Andenken sind an sich nicht verwerflich und lassen sich ohne Aberglauben denken. Das Christenthum hat auch in diesen Rücksichten manche wohlthätige Veränderungen, rührende und treffende Gebräuche, neue Ansichten hervorgebracht und den Tod unserer Mitmenschen zu einer Schule für die Lebenden gemacht[15]).

---

15) Muret ceremonies funebres de toutes les nations. Par. 1677. Meiners allgem. krit. Gesch. der Religg. II. 695 ff. Von den Ansichten und Gebräuchen der alten Christen, Gesch. d. Sittenl. Jesu II. 651-653. III. 492 f. — Des tombeaux ou de l'influence des institutions funebres sur les moeurs par Mr. Girard Par. 1801. Des sepultures par Am. Duval, ouvr. couronné par l'institut national. Par. 1801. Chateaubriand Genie du christ. IV. 48-84.

F.

Besondere christliche Ascetik.

§. 119.
Von der christlichen Ascetik überhaupt.

Kein ächtes Tugendmittel ist der christlichen Moral, als einer der Natur und Vernunft angemessenen Moral, fremd und daher ist ihre Ascetik zum Theil schon in die allgemeine Moral verwebt worden. Doch enthält sie auch gewisse Tugendmittel, welche ihr eigenthümlich oder doch vornehmlich durch sie ins Licht gesetzt und eingeführt worden sind. Einige derselben werden ausdrücklich in der h. Schrift als solche angeordnet, andere daselbst durch Beispiele heiliger, Gott wohlgefälliger Personen empfohlen. Es giebt aber auch solche, welche in der Schrift nicht vorkommen, sondern in der Geschichte der christlichen Kirchen; sie können großentheils als Ausflüsse und Wirkungen des Christenthums, als besondere Anwendungen seiner allgemeinen Lehren und Vorschriften betrachtet werden, wiewohl sich ihnen auch viel Abergläubisches und Sittlichschädliches beigemischt hat; immer verdienen sie die Aufmerksamkeit des Forschers und des Freundes christlicher Tugend, und können, wo nicht von allen und überall, doch von vielen und in manchen Verhältnissen mit großem Nutzen gebraucht werden. Uebrigens ist hier der Ort nicht, sie aufzuführen und zu beurtheilen. Das Lesen der h. Schrift ist ein Tugendmittel, welches vom Christen-

thum aussließt; das A. T. wird 2 Tim. 3, 15-17. als ein vortreffliches Bildungsmittel empfohlen, das N. T. empfiehlt sich den Christen von selbst als solches, in der Bibel überhaupt ist so viel vereint und in so mannichfaltiger Form vorgetragen, was den Menschen über seine Bestimmung belehrt, ihn zur Erfüllung derselben antreibt und fähig machen und sein Gemüth erheben kann, daß das Lesen und Forschen in derselben zu den vornehmsten Tugendmitteln gerechnet werden muß.

Der Gebrauch dieses Mittels muß jedem frei stehen und jeder, der an das Christenthum glaubt und es liebt, wird ihn sich selbst zur Pflicht machen, es ist auch dadurch von jeher unter den Menschen unendlich viel Gutes ausgerichtet worden und wird es noch jetzt, allein, da durch das Bibellesen allerdings auch moralische Irrthümer und Unsittlichkeit befördert werden können, da viel Kenntniß, Weisheit und guter Wille erfordert wird, um den Geist, Zweck und Inhalt dieser Bücher im Ganzen und Einzelnen richtig zu fassen und anzuwenden, so wird allerdings hier eine beständig fortgehende, öffentlich und im Privatleben wirksame Leitung und Anweisung der Kirchendiener zum rechten Lesen und Anwenden der Bibel erfordert [16]). Unter den Tugendmitteln, die in

16) Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit. 2 Bde. Rostock 1787 88. Rosenmüllers Anleitung zum erbaulichen Bibellesen. Leipz. 1793. Heß Bibliothek der h. Gesch. 2 Bde. Zür. 1791. 92. Voigtländer im Prediger-Journal für Sachsen Jahrg. 7. S. 653 ff. Freymüthige

der h. Schrift selbst angeordnet und die dem Christenthum in der Weise, wie es sie vorschreibt, eigenthümlich sind, heben sich der gemeinschaftliche Gottesdienst, die Taufe, das h. Abendmahl und das Gebet hervor.

§. 120.
Gemeinschaftlicher Gottesdienst.

Der gemeinschaftliche, zweckmäßig eingerichtete Gottesdienst ist bei denjenigen, welche zu einer Kirche gehören, ein sehr natürlicher, erbaulicher und pflichtmäßiger Gebrauch, wodurch sie den göttlichen Freistaat, zu welchem sie vereiniget sind, sinnlich darstellen. Ein ächt religiöser und moralischer Gottesdienst ist zuerst durch das Christenthum gestiftet worden. Er ist ein vortrefflicher Vereinigungspunct des Menschen mit dem Menschen, des Bürgers mit dem Bürger, des Glaubigen mit dem Glaubigen, ein Mittel der religiösen Belehrung, der Besserung, der Erweckung der kostbarsten Gefühle, insbesondere der Bruderliebe und der natürlichen Gleichheit der Menschen, ein Mittel, die Religion auch bei anderen zu befördern und fortzupflanzen, ein natürlicher und wohlthätiger Aus-

---

Aeußerungen über die Bibel und deren Werth als Religions- und Sittenbuch für alle Zeiten. Berl. 1789. Kroms gekr. Preisschr. über die besten Mittel, die niedern und ärmern Volksclassen mit dem Inhalte der h. Schrift bekannter zu machen; aus d. Holländ. mit Anmerk. von Hesse. Münst. 1803. Auch etwas zur Beherzigung für die sich bildenden Bibelgesellschaften in Deutschland. Nürnb. 1816.

druck frommer Gesinnungen, ein Bekenntniß der Religion. Es versteht sich, daß wir mit dem Gottesdienste Gott eigentlich keine Dienste leisten, daß nicht nur er, sondern unser ganzes Leben Gottesverehrung seyn soll, daß er ohne die innere Gottesverehrung keinen Werth hat, daß man ihn mit Vorbereitung, Sammlung des Gemüths, Aufmerksamkeit, Nachdenken feiern muß, wenn er die erwünschten Wirkungen bei uns hervorbringen soll. Er ist theils als Mittel, theils als Aeußerung der inneren Gottesverehrung Pflicht, insbesondere für Christen. Jesus selbst hat, so viel wir wissen, keine öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen verordnet, er hat sammt den Seinigen an dem jüdischen Tempel- und Synagogendienst Theil genommen, aber er ahnete es und es lag in seinem Plane, daß ein reinerer Cultus unter den Bekennern seiner Religion entstehen sollte. Seine Apostel veranstalteten ihn, so bald und so gut es geschehen konnte. Die Feier des Abendmahls, das Absingen heiliger Lieder, Vorlesung und Erklärung des A. T., ruhige oder wärmere Religionsvorträge der Lehrer und anderer Christen, welche die Gabe dazu empfangen hatten, Weissagungen über die Schicksale des Christenthums, Hinstreben zur Einheit des Glaubens und der Gesinnung, gemeinschaftliches Gebet, Aufsicht über die Sitten der Mitglieder der Kirche, strenge Kirchenzucht, Sorge für Arme und Unglückliche — alles dieß war gleich Anfangs mit der gottesdienstlichen Anstalt der Christen verknüpft Gesch. 1, 14. 2, 42. 46 f. 4, 32-37. 5, 42. 6, 1-7. 1 Kor. 5, 1 ff. 14, 1-26. 16, 1 ff. Col. 3, 16. Eph. 5, 18-20. 1 Tim. 2, 1-8, und

die Christen werden ermahnt, die kirchlichen Versammlungen nicht zu versäumen, die gottesdienstlichen Handlungen mit Würde und Anstand zu begehen, die Geistesgaben und die kirchlichen Aemter zum allgemeinen Besten zu gebrauchen Ebr. 10, 24 f. 1 Kor. 11, 18 ff. 12, 4 ff. Röm. 12, 1 ff. Dieser Geist des christlichen Cultus konnte und sollte stets bleiben, wenn auch Umstände der Zeit, des Orts und verschiedene Bedürfnisse der Christen noch so viele Veränderungen in der Form nothwendig machten.

Moses hatte neben der inneren herzlichen Liebe Gottes auch Pflichten des äußeren Gottesdienstes geboten. Dahin gehört besonders die Sabbatsfeier, welche zum Andenken an die Schöpfung, zur Ruhe und Erhohlung diente. Sie wird auch noch von den Propheten eingeschärft Jer. 17, 20-27. Jes. 56, 2. Sir. 33, 7-9., wo gesagt wird, daß Gott die Tage unterschieden und einige zu heiligen Geschäften, andere zu Arbeitstagen bestimmt habe. Nach dem Exile wurde es gewöhnlich, am Sabbat auch die Schriften Mosis und der Propheten vorzulesen und zu erklären. Auch durch Opfer wollte Moses zugleich auf die moralische Gesinnung wirken. Die Menschenopfer verbot er unter Todesstrafe Levit. 18, 21. 20, 1-5. Deut. 18, 9 f. Jephta brachte doch wegen eines vorhergegangenen Gelübdes Gott seine Tochter zum Opfer. David beobachtet die Opfer und andere von Moses vorgeschriebene Gebräuche, aber lehrt zugleich, so wie Assaph, daß sie keine würdige Verehrung Gottes seyen, wenn nicht damit Reinheit des Herzens und der Tugend verbunden werde Ps. 40, 7-9. 51, 17 f. Ps. 59. Zu-

gleich traf der König die Einrichtung, daß während der Opfer heilige Gesänge unter Musik abgesungen würden und verfaßte selbst solche Gesänge in Menge. Wie er, lehren auch spätere Weise, daß Gehorsam besser sey als Opfer, daß Opfer ohne ein tugendhaftes Leben Gott mißfallen Pred. 9, 2. 4, 17. Sprüchw. 15, 8. 21, 3. 27. Jes. 1, 10-18. Joel 1, 13 f. Am. 5, 21-24. Hos. 4, 1. 6, 6. Mich. 6, 6-8. Jes. 66, 1-3. Sir. 34, 18-20. 35, 4-12. 7, 9. Judith 16, 19. Das Christenthum hat Opfer und jüdische Feste aufgehoben Col. 2, 16 f. Röm. 14, 5 f. Gal. 4, 8-11., und es ist nicht bekannt, daß die Stifter desselben neue Feste angeordnet hätten. Einige Stellen des N. T. beweisen nur so viel, daß der Auferstehungstag Jesu frühzeitig der Tag des Herrn genannt wurde, und daß sich die ersten Christen an demselben, so wie auch an anderen Tagen, zum Gottesdienste zu versammeln pflegten Apok. 1, 10. Gesch. 2, 46. 5, 42. 1 Kor. 16, 2. (vergl. Joh. 20, 1. Math. 28, 1.) Gesch. 20, 7. 2, 1. Uebrigens ist es natürlich, daß in einer Kirche bestimmte Festtage gefeiert werden und, sofern das Christenthum den gemeinschaftlichen Gottesdienst verlangt, sind sie auch den Absichten desselben gemäß und nothwendig. Die Sonntagsfeier ist uralt, früh durch Gesetze der Kirche und des Staats näher bestimmt worden, auch politisch nützlich und es gehört zu den Pflichten des Bürgers und Christen, sie zu beobachten [17].

---

17) Arm. la Chapelle la necessité du culte public. à la Haye 1756. Vernets Betrachtungen über die Sitten, die Religion und den öffentl. Gottesdienst, aus d. Fr. Zür. 1769.

§. 121.

Taufe.

In einer kirchlichen und gottesdienstlichen Gesellschaft ist nichts natürlicher, als eine Feierlichkeit, durch welche die Eintretenden aufgenommen werden, welche einfach und treffend den Zweck der ganzen Verbindung und Aufnahme andeutet, und so eingerichtet ist, daß sie moralische und religiöse Vorstellungen, Empfindungen und Entschlüsse wecken und beleben kann. Eine solche Feierlichkeit ist die Taufe, welche Jesus selbst seinen Aposteln allen denjenigen zu ertheilen geboten hat, welche Mitglieder seiner Kirche werden wollen. Sie zeigt symbolisch an, daß es in dieser Kirche auf Reinigung von der Sünde und Sündenschuld, auf Reinheit des Herzens und Lebens, auf eine gemeinschaftliche Weihe zur Tugend und auf eine daraus hervorgehende Einheit der Geweihten unter sich und mit dem Stifter der Kirche ankomme Joh. 3, 1-21. Math. 28, 18-20. Gesch. 2, 38. 8, 12. 16. 22, 16. 1 Kor. 6, 9-11. Röm. 6, 3 f. Col. 2, 11 f. Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. 1 Kor. 12, 13. Gal. 3, 27-29. 1 Petr. 3, 21. Die Handlung muß ihrer Natur nach vor Zeugen geschehen, welche die christliche Kirche repräsentiren und das neue Mitglied aufnehmen. Die Zeugen werden dadurch an die Gründung und Ausbreitung

---

Ribbeck üb. den Werth des öffentl. Gottesdienstes und d. demselben gebührende Achtung. Magd. 1800. Jenisch üb. Gottesverehr. u. kirchl. Reformen. Berl. 1803. — Gesch. d. Sittenl. J. III. 391 - 395. LL. symbol. ed. Rechenb. 42 - 44. 424.

des Christenthums erinnert, zur Freude über die Fortdauer desselben, zur Liebe gegen das neue Mitglied, zur Werthschätzung der Theilnehmung an der Kirche, zur Dankbarkeit gegen alle Wohlthaten des Christenthums aufgefordert. Zu gleichen Vorstellungen und Empfindungen wird der Getaufte veranlaßt, wenn er ein Erwachsener ist; die Handlung, das Glaubensbekenntniß, das er ablegt, verstärkt die Verpflichtung, die er mit dem Eintritte auf sich nimmt und drückt sie ihm tiefer ein. Die Taufe eines Kindes kann und soll ein Ausdruck der Achtung für Religion von Seiten derjenigen seyn, die es taufen lassen und bei den Eltern und Zeugen gute Empfindungen erregen und ist für das Kind eine Wohlthat und keine Beschränkung.

§. 122.

Heiliges Abendmahl.

Kein heiliger Gebrauch hat mehr Kraft und ist mehr dazu eingerichtet, unsern Geist zu stärken, unserem Gemüthe auf einmal das Größte und Erhabenste darzustellen und zu vergegenwärtigen, unsere sittlichen und frommen Gefühle zu nähren und zu erhöhen, als das Abendmahl des Herrn. Der Gebrauch selbst ist seinem Wesen nach einfach und beschäftiget die Sinnlichkeit wenig, aber er ist voll hoher Bedeutung und weist unmittelbar auf lauter Gegenstände hin, die Geist und Herz aufs stärkste in Anspruch nehmen. Der Tod Jesu, die heiligen Zwecke desselben, die darin bewiesene Tugend, die in denselben erklärte Liebe und Gnade gegen die sündige

Menschheit, die durch denselben bestätigte Lehre und erworbene Gemeine, die Ausbreitung und beständige Fortdauer der Kirche, die Gemeinschaft, in welcher Jesus mit ihr steht und stehen will, die höchste persönliche Würde unter Leiden und Martern dieser Zeit, ihr Sieg und ihre Verherrlichung in der andern Welt, die Gleichheit der Mitglieder der Kirche, als solcher, die Einheit und Liebe, wozu sie verpflichtet sind, die Aufhebung eigentlicher Opfer im neuen Bunde — alles dies wird in diesem heiligen Mahle theils dargestellt theils zur Erinnerung und zum Nachdenken gebracht. Der Leib und das Blut Jesu selbst wird hier dargereicht und soll mit dem Brot und Weine geistig genossen werden. Die Christen feiern hier eine Opfermahlzeit, wie sie ihnen allein gebührt. Sie können sie nur alsdann würdig und den Absichten ihres Stifters gemäß genießen, wenn sie sich auf dieselbe vorbereiten, ihr Gemüth sammeln, sich erforschen, ob ihnen die Heiligkeit dieser Stiftung bekannt und gegenwärtig sey, wenn sie die Gedanken, Empfindungen und Entschlüsse bei sich erregen und beleben und auch nachher diejenigen Wirkungen bei sich entstehen lassen, wozu das h. Abendmahl bestimmt ist. Math. 26, 26 - 29. Mark. 14, 22-25. Luc. 22, 15-20. Joh. 6, 32 ff. 1 Kor. 10, 14-21. 11, 20-24. 12, 13.

§. 123.

Gebet und Gelübde.

1. **Begriff und Arten.** Das **Wort: Gebet** hat mehrere verschiedene Bedeutungen. Man versteht darunter bald **eine innere Gemüthsstimmung,**

bald eine Rede, bald etwas Einsames, bald etwas Gemeinschaftliches, bald etwas Mechanisches, Abergläubisches, Schwärmerisches, bald etwas Vernünftiges, aus der Tiefe des Geistes und Herzens Kommendes. Vieles heißt in vielen Religionen Gebet, was andere dieses Namens gar nicht werth halten. Auch wenn man das Wort im reineren und edleren Sinne nimmt, so läßt es noch verschiedene Bedeutungen zu und lassen sich Grade in der Vollkommenheit des Gebets unterscheiden. Bald versteht man darunter überhaupt die Andacht, die religiöse Rührung, mag sie nun vorübergehend oder dauerhafter seyn, bald eine damit verknüpfte Anrede an Gott, mag sie sich nun in lauten Tönen, in Worten oder Seufzern, ganz kurz oder ausführlicher ausdrücken, oder in unausgesprochenen Worten gedacht werden. Das Letzte ist wiederum entweder Sache der Wahl, der Gewohnheit, der ruhigen, sanften Andacht, oder des Feuers und der Fülle der Gedanken und Empfindungen, welche unaussprechlich sind. Auch das gänzliche Dahingeben an Gott, wo der Mensch sich ihm öffnet und Göttliches in sich werden läßt, ist ein Gebet, welches man das stille und ruhende nennen kann. Der Gegenstand des ächten Gebets ist immer der einige wahre Gott. Sonst besteht es in Bitten, Fürbitten, Lobpreisungen, Danksagungen, Ausdrücken der Demuth und Reue, kurz aller Empfindungen, die uns in Rücksicht auf Gott zukommen. Das ganz eigene Gebet, welches auch das Gebet aus dem Herzen

heißt, ist, wenn es sonst die Eigenschaften eines wahren Gebets hat, Gebet im höchsten Sinne; aber auch die Wiederhohlung solcher Gebetsformeln, die von anderen verfaßt sind, kann ein wahres Gebet, sie kann mit Besonnenheit, mit den zum Gebete erforderlichen Gefühlen verknüpft, und mit unseren Bedürfnissen übereinstimmend seyn und viele Menschen können dieses Hülfsmittels zum Gebet nicht entbehren. Bei dem gesellschaftlichen Gebete, in Familien, in Privat- und öffentlichen Versammlungen, sind solche Formeln unentbehrlich, mögen sie nun in Prosa oder Poesie verfaßt seyn. Was die letzte Form betrifft, so ist hier überhaupt noch zu bemerken, daß das begeisterte und das aus tiefem Gefühle quellende Gebet zuweilen von selbst und unabsichtlich zur Poesie wird.

2. Eigenschaften des Gebets. Das eigentliche Gebet, wo man sich an Gott wendet und ihn anredet, muß der höchsten Vollkommenheit Gottes, unserem Verhältnisse zu ihm, unserer Bestimmung und Einrichtung unserer Natur gemäß seyn. Wir müssen die Vorstellungen entfernen, daß wir ihm durch das Gebet etwas bekannt machen, ihn dadurch erst vergegenwärtigen, ihn bewegen können, etwas in seinem unendlich weisen Plane abzuändern, daß man ihn durch Schmeicheleien und Ehrenbezeugungen gewinnen, ihn als Mittel zur Erreichung selbstsüchtiger Zwecke gebrauchen, von ihm seine Besserung, ohne selbst etwas dabei zu thun, erflehen, ihn zur Rache gegen Feinde bewegen könne. Der würdige Inhalt des Gebets ist Ausdruck des Wunsches, seine Gebote

stets zu halten und seines Beistandes zur Besserung und Tugend fähig und theilhaftig zu werden, gewisse Güter von ihm zu empfangen, um desto mehr Gutes wirken zu können, Ausdruck der Demuth, der Reue, der Genügsamkeit, der Ergebung, der Dankbarkeit, des Vertrauens, der Bewunderung, der Menschenliebe und des Wohlwollens. Was die Art und Weise des Gebets betrifft, so sollen wir es mit Besonnenheit, Sammlung des Gemüths, Kindlichkeit, mit dem Herzen, mit Einfalt, Natürlichkeit, angemessener Kürze verrichten, ohne uns ängstlich an gewisse Zeiten, Oerter, Lagen und Bewegungen des Körpers zu binden. Das ächte Gebet bringt von selbst im Körper einen gewissen Ausdruck hervor, welcher bezeichnet oder symbolisch darstellt, was im Innern vorgeht.

3. Vernunft- und Pflichtmäßigkeit des Gebets. Hat das Gebet die gedachten Eigenschaften an sich, so ist es vernünftig. Es ist eine dem Menschen sehr natürliche Form, in welcher er seine Andacht und Gottesverehrung ausdrückt, eine schöne Sprache der Religion. Dahin leitet schon das hohe Alterthum, die weite Verbreitung und die beständige Fortdauer dieser Gewohnheit. Man findet sie nicht nur fast in allen Religionen, sondern es haben auch gute und weise Menschen in allen Zeiten und Gegenden das Bedürfniß des Gebets gefühlt und befriediget. Es macht die religiösen Vorstellungen des Menschen klarer, bestimmter, lebendiger. Es ist ein Mittel der Besserung und Tugend, wiewohl ein rechtes Gebet schon einen gewissen Grad derselben voraussetzt. Es erhöht das Gefühl unserer Würde, durch-

dringt unser Gemüth mit der tiefsten Empfindung aller göttlichen Eigenschaften, fixirt es ganz auf Gott, erhöht die Selbstkenntniß und Selbstprüfung, erleichtert, beruhiget, tröstet, stärkt und gesetzt auch, daß es ein Mensch zur Erfüllung seiner anderweitigen Pflichten sollte entbehren können, so wird doch der, in dessen Herzen die Pflicht und Tugend der Religion lebt, sie von selbst oft in Gebeten aussprechen und nicht erst fragen, zu welchem Zwecke dies als Mittel gut sey. Das gemeinschaftliche Gebet ist gleichfalls zweckmäßig. Hier rechtfertiget sich das laute Aussprechen von selbst. In einer gottesdienstlichen Versammlung ist es eine sehr angemessene und natürliche Feierlichkeit, daß die Gemeine ihre religiösen Empfindungen und Wünsche in einer gemeinschaftlichen Anrede an Gott, etwa in einem heiligen Liede ausdrücke oder daß der Geistliche vor oder mit ihr oder in ihrem Namen bete, denn es wird dadurch die Religion als eine gemeinschaftliche Angelegenheit aller dargestellt, es kann dadurch eine hohe religiöse Begeisterung und tiefe moralische Rührung hervorgebracht werden. Das Gebet überhaupt kann endlich auch erhört werden. Es gibt Gebete, welche gewiß erhört, es gibt solche, welche gewiß nicht erhört, es gibt endlich solche, von welchen wir nicht wissen können, ob sie erhört werden. Manche Gebete bringen nach der Einrichtung, welche Gott unserer Natur gegeben hat, das hervor, um was gebetet wird. Gott kann und wird bey seiner moralischen Weltregierung auf gewisse Gebete der Menschen eben so wohl, als auf andere freie Handlungen und auf die durch solche Gebete in uns

bewirkte Gesinnung Rücksicht nehmen; da wir aber den Plan seiner Regierung nicht ganz umfassen und durchdringen können, so können wir auch nicht wissen, welche Gebete er erhören oder nicht erhören wird. Dieß darf uns aber gar nicht hindern, nach unseren besten Einsichten und Empfindungen und mit Ergebung in seinen Willen zu beten. Wenn gar keine Gebete erhört werden könnten, so wären zu den Bittgebeten keine hinreichende Gründe mehr vorhanden, und so würden sie dem Betenden selbst als bloße Formalitäten erscheinen. Wir müssen uns auch hier durch die Beschränktheit unserer Einsichten und durch Zweifel, welche eben so wider die Freiheit, Sittlichkeit und Religion selbst gebraucht werden könnten, nicht hindern lassen, zu thun, wozu uns Gefühl, Bedürfniß und die Einrichtung unserer Natur antreiben und anleiten. Die Erfahrungen gottseliger Menschen von Gebetserhörungen gelten freilich zunächst nur für sie, haben aber für sie eine unwiderstehliche Kraft und es darf allerdings auch in einer allgemeinen Theorie auf sie hingewiesen werden.

4. Die Anlage und der Antrieb zum Gebete ist in jedem Menschen vorhanden, aber recht zu beten, ist allerdings nicht leicht, es setzt einen gewissen Grad sittlicher und religiöser Bildung voraus, es erfordert die Anwendung gewisser Mittel und Uebungen, und es ist um desto wichtiger, daß die Menschen darüber von weisen und frommen Lehrern theoretisch und praktisch unterrichtet werden, da hier so viele Abwege und Verirrungen möglich sind.

Der wahre Geist des Gebets ist im A. u. N. T. in mehreren Stellen vortrefflich beschrieben und ausgedrückt und das Christenthum hat unleugbar darüber edlere und reinere Vorstellungen verbreitet, als vorher im Gange waren; es enthält auch hier den Gipfel dessen, was vorher vorbereitet wurde. Das Gebet war eine uralte Gewohnheit der Verehrer Jehovas Gen. 19, 27. 20, 17. 24, 63. Auch Moses geht seiner Nation mit kräftigen Gebeten voran und ließ ohnzweifel auch die Opfer mit Gebeten begleiten. David verfertigte eine große Menge Gebetlieder, welche theils individuelle theils nationelle Beziehungen hatten, auch zum Theil bei dem öffentlichen Gottesdienste gebraucht und überhaupt der Nation heilig wurden. Er war von der Gebetserhörung überzeugt Ps. 6, 9f. Ein späterer Sittenlehrer schrieb vor, das Gebet soll kurz, aber wohl überlegt seyn Pred. 5, 1. und Jesaias lehrte, daß ein Gebet bloß mit dem Munde, ohne ein religiöses Herz, Gott mißfalle 29, 13ff. Bußgebete wurden in früheren und späteren Zeiten für sehr wirksam gehalten Esr. 8, 21. 9, 6. Neh. 1, 4f. u. s. w. Sirach hat eine hohe Meinung von der Kraft und Erhörung des Gebets 32, 2. 35, 16 f. Schon Abraham soll durch Gebet unfruchtbare Weiber fruchtbar gemacht haben Gen. 20, 17 f. Der Fürbitte frommer Menschen wurde in alten und späteren Zeiten eine große Kraft beigelegt Gen. 18, 20ff. Dan. 9, 20. 10, 12 f. 2 Makk. 4, 32 f., selbst der für die Todten 12, 39-46. Jesus ertheilt den vortrefflichsten Unterricht über das Gebet. Er lehrt, man solle nicht bloß zur Schau, nicht scheinheilig,

heilig, sondern in der Einsamkeit und ungeheuchelt, nicht schwatzhaft und mit Vorerzählung seiner vielen Bedürfnisse, sondern kurz und andachtsvoll und auch für Feinde beten Math. 6, 5-7. 5, 44. Luc. 6, 28. In dem Mustergebet, welches er den Seinigen vorspricht, liegen folgende Lehren: Man soll zu Gott mit kindlichem Geiste, als zu seinem Vater beten, im Gebete den Wunsch ausdrücken, daß Gott von allen vernünftigen Geschöpfen durch Tugend verehrt werden möchte, nicht im Ueberfluß, sondern mit Genügsamkeit bitten, man soll mit einem versöhnten Herzen und mit dem Wunsche beten, nicht zu stark zum Bösen gereitzt zu werden Math. 6, 9-13. vergl. 14 f. Jesus betet überhaupt oft. Zuweilen begibt er sich zu diesem Zwecke auf einen einsamen Berg Math. 14, 23., kurz vor dem Herannahen seines Leidens und Sterbens verrichtet er in der Mitte seiner Jünger ein Gebet voll Zuversicht, Gefühl und Wohlwollen, empfiehlt Gott seine Sache und seinen Plan, fleht für seine Apostel, für alle Lehrer und Bekenner des Christenthums Joh. 17., unter dem tiefsten Leidensgefühle betet er mit vollkommener Ergebung in den göttlichen Willen Math. 26, 36-44. Luc. 22, 43., und noch am Kreuze beschäftigt er sich mit Gebeten, namentlich um Vergebung für seine Feinde Luc. 23, 34. Math. 27, 46. Die Apostel ermahnen zum Dank-, Lob- und Bittgebete, zur Fürbitte für einzelne und alle, zu einem anhaltenden stillen, zu einem kindlichen, vertrauens- und ergebungsvollen Gebete Phil. 4, 6. Col. 4, 2 f. 1 Theß. 5, 17 f. 25. 1 Tim. 2, 1-3. 8. Röm. 8, 15. Ebr. 13, 15. Ephes. 5, 20. 6, 18. Jak. 1, 5-8.

Dem Bittgebete, auch der Fürbitte wird von Jesus und den Aposteln ausdrücklich Erhörung, d. i. Gewährung um des Gebets willen versprochen Math. 7, 7-11. 11, 5-13. 18, 1-14. Luc. 18, 1-4. Joh. 14, 13-16. 16, 23 f. 9, 31. 1 Joh. 3, 22. 5, 14 f. Jak. 5, 14-13. 1, 5-7. 4, 3 f., auch von der wirklichen Erfüllung gewisser Fürbitten geredet Gesch. 8, 17. 2 Kor. 1, 10 f. Es wird aber in einigen dieser Stellen ausdrücklich gefordert, daß das erhörliche Gebet rechter Art, mit einer Befolgung der göttlichen Gebote verbunden und glaubensvoll seyn müsse; und es wird auch wohl angedeutet, daß auch Gebete, an welchen nichts Unsittliches ist, zuweilen nicht erhört werden Math. 26, 39. 2 Kor. 12, 8. 9. Seinen Aposteln verheißt Jesus, Alles, was sie in seinem Namen, nach seiner Vorschrift, für seine Sache, als Apostel erbeten werden, das werde Gott und er ihnen geben Joh. 14, 13 f. 16, 23 f. und ihre Geschichte lehrt, daß sie es auch wirklich empfangen haben [18].

18) Zur Geschichte der Vorstellungen vom Gebet und der Gebetsgebräuche dienen: PFANNERI Syst. theol. gentil. c. 16. NIEDECK de populor. veter. et recentior. adorationibus. Amstel. 1713. Meiners Allgem. krit. Gesch. der Religg. II. 225-277. VITRINGA de synag. vet. 1047 s. I. I. SCHRÖDER Diss. de precibus Hebraeor. Marb. 1727. KÜHNÖHL de precum ante et post cibum apud Iudaeos et Christianos faciendarum genere, antiquitate, necessitate. Lips. 1764. Gesch. d. Sittenl. J. II. 611-615. Simon hist. krit. Versuch über das Gebet, besonders aber über das Tischgebet alter und neuer kultivirter und unkultivirter Völker, Nürnb. 1799. — Ueber das

Gelübde sind ausdrückliche Versprechungen, durch welche man sich gegen Gott anheischig macht, etwas zu leisten, wozu man an sich nicht verpflichtet wäre, entweder um ihn zu bewegen, unsere Gebete zu erhören, unsere Wünsche zu erfüllen und uns seine Gnade zu schenken, oder auch um ihm seinen Dank zu bezeugen, im Falle er uns etwas gewährt 4 Mos. 6, 1 ff. 30, 2 ff. 5 B. 23, 22. 1 Sam. 1, 11. Gesch. 21, 20-27.

Gebet selbst theils in philosophischer, theils in exegetischer Hinsicht: Sokrates in XENOPH. Memor. 1, 3. Plato Alcibiad. II., Maximus Tyrius Dissertat. ed. DAVIS. 115 sqq. Die Stoiker: ARRIAN. 1, 16., CIC. nat. deor. 2, 28., ANTONIN. 6, 16. 23. 10, 1. 9, 40., EPICT. Enchir. 31., SEN. ep. 10. 107. Die Neuplatoniker — die Abhandlungen und Lehren des Origenes, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus s. Gesch. d. Sittenl. J. II. 284-287. 350. 370. III. 246. CASSIANI Collat. 9. s. THOM. Summa 2, 2, 83. — Lutheri nützl. Anweisung zum Beten. Wittenb. 1757. aus seinen Schriften gesammelt — Die Quietisten s. Gesch. der theol. Wissensch. I. 474-500. — ERNESTI de disc. christ. in Opusc. 338 sq. Watt Anweisung zum Gebet, aus d. Engl. Braunschweig 1786. — Cramer Lehre vom Gebet. Hamb. u. Kiel 1786. Döderleins Abhandl. über die christl. Fürbitte. Jen. 1781. Kant Relig. 302 ff. Vogel Compend. 177-184. NOESSELT Opusc. ad interpret. sacr. script. II. 392 sqq. Eiusd. Exercitatt. ad s. scr. interpret. n. 1. NITZSCH ratio qua Christus usus est in commendando precandi officio declarata et asserta. Viteb. 1790. Mnioch Ernst und Laune. Görl. 1799. S. 109 ff. Häberfeld Baruch oder über die Doxologieen der Schrift. Leipz. 1806. FR. REHM historia precum biblica. Goett. 1814.

Wohl mögen sie bei Schwächern zuweilen aus einer guten Quelle fließen und gute Wirkungen hervorbringen, auch ihnen nicht ohne Gefahr für ihre Religion überhaupt entrissen werden können, aber sie sind der moralischen Religion zuwider, indem wir keine Verträge mit Gott abschließen und ihm nichts vergelten können. Auch das ursprüngliche Christenthum kennt sie nicht [19].

---

19) Michaelis Mos. R. III. §. 144-146. TOMASINI liber singularis de donariis et tabulis votivis in GRAEVII Thesaur. T. XII. Riebeck u. Meiners aa. OO.

Geschichte der Moralphilosophie.[1])

I. Griechen. Römer. Alexandriner.

Die Griechen sind die erste bekannte Nation, welche über das Sittliche eigentlich zu philosophiren

1) In älteren Zeiten kommt das, was für die Geschichte der Moralphil. geschah, vornehmlich in den Bearbeitungen der Geschichte des Naturrechts vor: I. F. Buddei hist. iur. nat. aucta et ad hanc aetatem usque continuata in s. Selecta iuris nat. et gent. Hal. 1704. p. 3-91. C. Thomasii paulo plenior historia iur. natur. Hal. 1719. Barbeyrac Vorr. zur franz. Uebers. von Grotius de iure belli et pac. und von Pufendorf Ius nat. et gent. A. F. Glafey vollst. Gesch. des Rechts der Vern. nebst einer Bibl. iur. nat. et gent. Leipz. 1739. Essay sur l'hist. du droit naturel. à Londres 1757. 58. G. C. Gebauer Nov. jur. nat. hist. ed. E. C. Clevesahl. Wetzl. 1774. Auch G. Henrici Geschichte des Rechtsbegriffs seit den frühesten Daten bis zur Bildungsepoche des wissenschaftlichen Naturrechts, welche den größten Theil seiner Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre 2 Thle. Hannov. 1809. einnimmt, enthält viel zur Gesch. der Moralphil. Ganz täuschend ist der Titel des Buchs: N. H. Gundling hist. phil. mor. P. I. Hal. 1706. Cudworth Tractat. de aeternis iusti et honesti notionibus bei s. Syst. intellect. Moshem. Jen. 1733. 2 Ti. G. Stollens Hist. der heydn. Mor. Jen. 1714. M. Gesch. u. Geist des Skept.

anfing, und doch haben sie schon fast Alles in der Moral erschöpft und beinahe alle denkbare Versuche gemacht, sie entweder zu begründen und in ein System zu bringen oder sie zu erschüttern und umzustürzen, so daß das, was in den nachfolgenden Zeitaltern vorkommt, meist nur als Wiederhohlung oder neue Combination desjenigen angesehen werden kann, was schon bei den Griechen vorgekommen war. Das Sitt-

---

vorzügl. in Rücks. auf Mor. u. Relig. 2 Bde. Leipz. 1794. Garve Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenl. v. d. Zeitalter des Aristot. an bis auf unsere Zeiten. Bresl. 1798. C. Meiners allg. krit. Gesch. d. älteren u. neuer. Ethik 2 Thle. Gött. 1800. 1801. Hofbauer Anfangsgr. der Mor. Phil. und insbes. der Sittenl. nebst einer allgem. Geschichte derselben. Halle 1798. G. S. Franke Beantwortung der von der Gesellsch. der Wiss. zu Kopenhagen aufgeworfenen Preisfrage: Quinam sunt notabiliores gradus, per quos philos. practica, ex quo tempore systematice tractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit. Alton. 1801. Schätzbare Beiträge im 2. Teile von Platners Aphorismen, Schleiermachers Kritik der Sittenlehre, Bouterweks N. Museum der Philos. u. Litterat. 2. B. 1. u. 2. Heft. Ein Grundriß der Gesch. der philos. ebr. und christl. Mor. ist von mir Hannov. 1806. herausgegeben. Ich habe daselbst, was die Gesch. der philos. Mor. betrifft, in der Kürze mehr zu vereinigen gestrebt, als man vorher in irgend einem Versuche dieser Art vereiniget fand. Was ich hier liefere, ist so viel als neu. Die kleine Schrift: C. G. Ewerbeck super doctrina de moribus historia, eius fontibus, conscribendae ratione et utilitate. Hal. 1787. beschränkt sich nicht bloß auf die Art, wie die Geschichte der Mor. Philos. geschrieben werden müßte.

liche war nicht der erste Gegenstand, auf welchen sich ihr philosophischer Geist richtete. Selbst die Pythagoräer, deren Bund doch eine moralische Tendenz hatte, haben sich doch fast nur mit theoretischen Speculationen beschäftiget und wenig über die obersten Gründe des Sittlichen nachgeforscht, sondern sich meist nur auf Ascetik und specielle Lebensregeln beschränkt. Ihr Zahlensystem wandten sie auch auf die Ethik an. Einheit, Harmonie und dadurch Aehnlichkeit mit Gott war ihnen das Wesen der Tugend [2]). Als die allgemeineren und höheren praktischen Forschungen unter den Griechen anfiengen, geriethen sie zuerst auf die Systeme der Lust und betrachteten die Moral als eine Anweisung zum Vergnügen und Genusse, nur freilich nicht alle auf dieselbe Art. Die Sophisten vertheidigten in ihren beredten, hinreißenden, oft aus dem Stegreife gehaltenen Vorträgen, in welchen sie die Moral zu lehren pflegten, eine Theorie der gröbsten Selbstsucht, des Rechts des Stärkeren, der Zügellosigkeit und des sinnlichen Genusses, wodurch die Moral eigentlich zerstört wurde, aber doch die Bestimmung des Menschen und die Regel seines Verhaltens ausgedrückt werden sollte [3]). Die Systeme des Vergnügens sind nie unter den Griechen ganz ausgestorben, obwohl sogleich die bedeutendsten Männer dawi-

---

2) Aristot. Eth. Nic. 2, 6. Eth. magn. 1, 2. Diog. Laert. 8. 33. Sext. adv. Math. 10, 249 sqq.

3) Plato Gorgias, Theätet, Republ. B. 2. M. Gesch. des Skeptic. I. 216 ff.

der auftraten. Sokrates wies der Moral den ober-sten Rang in der Philosophie an, schätzte keine Wissenschaft, welche nicht entweder praktisch sey oder eine praktische Beziehung habe, setzte die Ethik zuerst in Verbindung mit einer vernünftigen Theologie, rettete die gute Sache der Tugend wider die Sophisten, beschrieb die Tugend als den Weg zur ächten Glückseligkeit, fixirte den moralischen Sprachgebrauch und legte ein Fundament, auf welchem die nachfolgenden Moralphilosophen-Gebäude von verschiedenem Werthe und Gehalte aufführten. Er lehrte die Pflichten der Selbstvervollkommnung und Selbstkenntniß mit überzeugender Gründlichkeit, hatte Ideen von moralischer Schönheit und Harmonie, schärfte die Selbstherrschaft und die möglichste Einschränkung der Bedürfnisse aufs dringendste ein, redete von heiligen, ungeschriebenen Gesetzen in den Herzen der Menschen, gebot, auch den Feind zu lieben, zu bessern und zu gewinnen, lehrte die eingeführten Gesetze des Staats und des Cultus beobachten und wußte den eingeführten gottesdienstlichen Gebräuchen eine moralische Seite abzugewinnen. Er war ein Mann von ächtem moralischen Genie, ein Lehrer und ein Beispiel der Tugend in der Schule, im Leben und unter dem Volke, ein Erfinder einer neuen dialogischen Lehrart in der Moral, ein Märtyrer seiner Ueberzeugungen und Grundsätze. Seine Moral wurde von ihm nie in ein System gebracht, man kann auch nicht sagen, daß sie sich systematisch unter Einen obersten Grundsatz füge, und eben daher auch nicht, daß sie durchaus bloß eine höhere Glückseligkeitslehre sey, sie enthielt die Keime

der mannichfaltigsten Entwickelung und Anwendung und deswegen sind auch die Schüler und Anhänger des Sokrates so sehr von einander abgewichen [4]). Antisthenes und seine Nachfolger die Cyniker hielten sich vornehmlich an den Theil der Sokratischen Lehre, daß man seine Bedürfnisse auf das Nothwendige beschränken und der Natur gemäß leben müsse. Das Letzte wurde die Losungsformel dieser Secte, welche durch Lehre und That beweisen wollte, daß die unverdorbene und unverwöhnte menschliche Natur äußerst wenig bedürfe, und daß die Einfalt und Natürlichkeit des Lebens das Mittel zur wahren Heiterkeit, Zufriedenheit und Unabhängigkeit und die wahre Tugend sey. Durch diese Grundsätze wurden sie zu einer Lebensart geleitet, welche den Atheniensern unanständig und hündisch vorkam, und sie nur desto mehr empörte, da die Cyniker sich durch eine äußerste Freymüthigkeit und durch einen bald ernsten, bald spottenden Tadel der herrschenden Laster auszeichneten [5]). Unter die Schüler des Sokrates gehörte auch Aristippus, welcher einseitig bei dem Eudämonistischen in der Moral seines Lehrers stehen blieb, und als ganz empirischer Philosoph Vergnügen und zwar physisches für das höchste Gut des Men-

4) The Socratic system of Morals as delivered in Xenophons Memorabilia by E. Edwards. Oxford. 1773. Meiners Gesch. d. Wiss. in Griechenland und Rom II. 346 ff. De philos. mor. in Xenophontis de Socrate commentariis tradita auct. L. Dissen. Goett. 1812.

5) Diog. Laert. L. VI.

schen ausgab. Seine Ethik war Lehre von den Empfindungen und Anweisung, wie man ihren Werth abwägen, ihre Folgen berechnen, sich recht viele und lebhafte angenehme Genüsse verschaffen könne; die bürgerlichen Gesetze lehrte er beobachten, nicht, als wenn er geglaubt hätte, daß sie ein Ausdruck des Rechts wären, was er überhaupt gar nicht statuirte, sondern um Strafen und Beschimpfungen zu entgehen [6]). Plato aber, der größte Schüler des Sokrates, faßte am meisten die religiöse Seite der Moral seines Lehrers auf, suchte übrigens die Moral wissenschaftlich zu begründen und legte der Speculation in der Philosophie überhaupt und der praktischen insbesondere einen Werth bei, welchen ihr sein Lehrer keineswegs beigelegt hatte. Die Moral schloß er an die Metaphysik an, die Politik an die Moral, wollte jene durch diese verbessern und so eine Verbesserung der Menschen im Großen bewirken. Seine Methode in Schriften war dialogisch, aber nicht mehr ganz Sokratisch. Es hat wegen der Beschaffenheit der Schriften, die uns von ihm übrig geblieben sind, große Schwierigkeiten, das Charakteristische seiner Morallehre aufzufinden und ihr oberstes Princip zu bestimmen. Die richtigste Bestimmung möchte die seyn, daß das Aehnlichwerden des Menschen mit Gott,

---

6) Laert. L. II. Batteux in Mém. de l'acad. des inscr. T. 26. und in Hißmanns Mag. f. Phil. 4 Bd. H. Kunhardt de Aristippi phil. mor. Helmst. 1796. Gesch. des Skept. I. 247. Barthelemy Voyage du jeune Anacharsis chap. 7.

der Urquelle aller Wahrheit, Tugend und Schönheit, die regierende Idee seiner ganzen Sittenlehre sey. Dabei stellt er die Idee des Guten oft noch über die des Wahren hinauf. Er nahm in dem Menschen ein zweifaches Entgegengesetztes an, von der einen Seite Sinnlichkeit, Affecten, Begierden, Neigungen, Anfeßlung an das Irdische, Vergängliche und Täuschende, von der andern Vernunft, Freiheit, die Idee von absoluter moralischer Vollkommenheit, welche der menschlichen Seele als ein Abdruck des in Gott vorhandenen Urbilds eingedrückt ist, und die Empfänglichkeit für eine höhere, reinere Glückseligkeit. Die ursprünglich gut geschaffenen und mit den Abdrücken der göttlichen Urideen ausgeschmückten Menschenseelen wurden, weil sie den Willen Gottes nicht vollkommen erfüllten, zur Strafe und Reinigung in Körper verstoßen. Sich von dem Sinnlichen und Irdischen loszureißen, Vernunft und Freiheit in sich herrschend werden zu lassen, sich zur Anschauung der uns eingeprägten göttlichen Ideen zu erheben, Gott dadurch ähnlich zu werden, dieß betrachtete Plato als die höchste Bestimmung des Menschen, als die ächte Weisheit und Wissenschaft. Dabei ist nicht zu verkennen, daß Plato die menschliche Vernunft oft als ein freies gesetzgebendes Vermögen und die Tugend als Harmonie des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns durch Vernunft beschreibt, daß er endlich ächte Glückseligkeit in eine nothwendige und unzertrennliche Verbindung mit der Tugend setzt [7]). Unter den Schülern

---

7) Ch. Javelli Dispositio moralis philos. Platonicae.

und Nachfolgern des Plato haben diejenigen, welche die alte Akademie genannt werden, die Moral wiederum mehr von der Theologie abgesondert und sie auf die Kenntniß der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten, Triebe und Neigungen gegründet. Insbesondere aber machten sie auf die geselligen und sympathetischen Gefühle und Triebe in der menschlichen Natur aufmerksam, beschrieben sie mit großem Scharfsinn und weiter Umfassung, und stellten die Moral vornehmlich als Lehre von der Beförderung des allgemeinen Besten, worin das Wohl jedes Einzelnen eingeschlossen sey, dar [8]). Aristoteles machte den ersten bekannten Versuch, das Ganze der Ethik in ein System zu bringen, gibt aber selbst deutlich zu verstehen, daß er die Möglichkeit eines strengen Systems derselben nicht einsehe und führt darin sehr oft einen zweifelnden und unentschiedenen Ton. Uebrigens hat er durch diese Schrift auf viele Jahrhunderte hin die Hauptfragen und Puncte in der wissenschaft-

---

Venet. 1536. Tennemann Syst. d. plat. Phil. 4 Bde. Leipz. 1792-95. Morgenstern de Plat. Republ. Hal. 1793. coment. 4. Platners Aphor. II. 179 ff. 347 ff. Ast Platons Leben und Schriften — als Einleitung in das Studium des Platon. Lpz. 1816. Gerade die Unächtheit solcher Schriften, die sich vorzügl. oder allein auf die Moral beziehen, wird hier behauptet, namentlich: Gesetze, Epinomis, Menon, Euthydemus, Lysis, Alcibiades 2. Laches, Euthyphron. Allein der Hauptsitz der Platonischen Moralprincipien sind die unleugbar ächten Schriften: Gorgias, Theätet, Philebus und Republik.

8) Vergl. Meiners I. 107 ff.

lichen Moral unter allen Philosophen am meisten fixirt und zu einer unzähligen Menge systematischer Schriften über dieselbe Veranlassung gegeben. Die Anordnung und Construction des Ganzen läßt Manches zu wünschen übrig. Casuistische Fragen sind hie und da eingestreut. Die Lehren vom höchsten Gute, von der Tugend überhaupt, ihren verschiedenen Gattungen und Arten, dem Laster, dem Vergnügen und der Glückseligkeit, und der Freundschaft machen den Hauptinhalt dieser Ethik aus. Die vornehmsten Ideen aber, welche in derselben liegen, sind folgende. Das höchste Gut ist überhaupt das, was man wegen seiner selbst will, und wegen dessen man alles Uebrige will. Alle nennen dasselbe Eudämonie, worin aber diese bestehe, darüber sind sie verschiedener Meinung. Das wahre höchste Gut ist Glückseeligkeit in Verbindung mit vernünftiger tugendhafter Thätigkeit. Die Tugenden sind entweder intellectuell, d. i. Thätigkeiten und Fertigkeiten der Geisteskräfte und der theoretischen Vernunft, wie die Wissenschaft, die Kunst, die Kenntniß der obersten Principien, die Weisheit, oder eigentlich ethisch, d. i. Thätigkeiten und Fertigkeiten der praktischen Vernunft, die Vollkommenheit des Begehrens und Handelns, wie die Tapferkeit, die Mäßigung, die Gerechtigkeit. Die ethische Tugend ist die selbstthätige Fertigkeit, das jedem Subjecte angemessene Mittelmaaß im Handeln zu bestimmen und zu befolgen, und bezieht sich immer auf Affecte, Vergnügen oder Schmerz. Die Tugend überhaupt ist etwas Lobenswürdiges und eben deswegen etwas Freywilliges, man muß daher in der Tugendlehre auch von

der Freyheit handeln. Die Glückseeligkeit, welche aus der Tugend entspringt, hat auch Werth, ja es kommt ihr als dem Höchsten Würde zu; die Glückseeligkeit, welche mit den intellectuellen Tugenden verknüpft ist, ist die edelste, am wenigsten unterbrochene, reinste, angenehmste, selbstgenügsamste, ruhigste und kommt in ihrer Vollkommenheit nur Gott zu, diejenige aber, welche aus den ethischen Tugenden entsteht, ist ein geringerer Grad von Glückseeligkeit, der dem Menschen gebührt, welchem übrigens auch äußere Güter zur Glückseeligkeit nöthig sind. Mit der Ethik setzte Aristoteles die Politik und die Oekonomik in enge Verbindung und stellte diese letzten als die Wissenschaften dar, welche lehren, wie der ethische Zweck durch die Einrichtung der bürgerlichen und häuslichen Gesellschaft erreicht werden könne[9]. Epikurus kehrte zu dem Systeme der Lust und des Vergnügens zurück, behandelte es aber philosophischer und umfassender, als vorher geschehen war. Er kannte mehrere Gattungen angenehmer und unangenehmer

---

9) Arist. Ethicor. Nicomacheor. LL. X. Codd. Mss. collatione recogniti et notis illustrati a G. Wilkinson. Oxon. 1716. Arist. Eth. Nic. adumbratio accomodate ad nostrae philosophiae rationem facta auctor. Delbrück. Hal. 1790. Politicor. LL. VIII. superstites. Graec. recens. emend. illustravit, interpret. lat. add. Z. G. Schneider 2 Voll. Frct. a. V. 1809. Aristotle's Ethics and Politics comprising his practical philosophy translated from the greek illustrated by introductions and notes etc, by J. Gillies. Lond. 1797. 2 Voll.

Empfindungen und lehrte sie alle aufs weiseste gegen einander abwägen. Er dachte tiefer über die Natur des Vergnügens und des Schmerzens nach. Nicht Glückseeligkeit durch vernünftige Thätigkeit, sondern die Abwesenheit aller Körper- und Seelenschmerzen, ein schmerzloser, ruhiger Zustand, welcher durch eine naturgemäße Befriedigung der natürlichen Triebe und Neigungen entsteht, war ihm das höchste Gut, einzelne Genüsse sah er nicht als Vermehrung und Erhöhung jenes höchsten Vergnügens, sondern nur als Mannichfaltigkeit in demselben an. Selbst den Schmerz, welcher ihm an sich das größte Uebel war, betrachtet er als Mittel des Vergnügens. Er stellte alles als Tugend dar, wodurch im Ganzen das menschliche Vergnügen erhöht und der Schmerz vermindert werden kann. Er lehrte Mäßigung im Genusse, Genügsamkeit im Besitze, Beherrschung der Affecten und Leidenschaften, und selbst des Schmerzens, Arbeitsamkeit, Menschenliebe, Bürgertreue, Gerechtigkeit, alles bloß als Mittel zu jener süßen, schmerzlosen Gemüthsruhe. Er hob den Glauben an eine göttliche Vorsehung und an eine Vergeltung nach dem Tode auf, weil er darin nur eine Quelle von Furcht und von quälenden abergläubischen Besorgnissen fand. Uebrigens war er einer der ersten griechischen Weisen, welche die Moral akroamatisch für jedermann vortrugen [10]). Ueber Ze-

---

10) DIOGENIS LAERT. de vit. dogm. et apophth. phil. L. X. gr. et lat. separat. ed. atque annot. illustr. à C. NÜRNBERGER. Nurnb. 1791. La morale d'Epicure avec des reflexions par des COUTURES. Par. 1685. à la

no's oder die Stoische Moralphilosophie ist sehr verschieden und oft sehr einseitig geurtheilt worden [11]), auch ist unleugbar ein Unterschied zwischen dem früheren und späteren Stoicismus. Hier kommt es auf das Unterscheidende der Stoischen Moral überhaupt an. Zur obersten Regel des Verhaltens machten sie das, mit sich selbst und mit der äußeren Natur oder der Ordnung des Ganzen übereinzustimmen, das Gesetzmäßige, Schickliche und allgemein Nützliche zu suchen und zu befördern, und auf diese Weise den Willen des Gesetzgebers und Regenten des Weltstaats zu beobachten. Dieß war ihnen das wahre der Natur gemäße Leben, die richtige Vernunft oder die Tugend. Diese war ihnen das einige absolute Gut, so wie das Laster das einige absolute Uebel, alles Uebrige aber gleichgültig, nur von relativem Werthe oder vollkommenes Mittelding. Die Tugend beschrieben sie als eine vollendete Herrschaft des Menschen über sich selbst durch Vernunft, als Unabhängigkeit von Affecten, als Freiheit von Leidenschaften, als die wahre Kraft und Gesundheit der Seele, das Laster aber als Ohnmacht, Krankheit und Sclaverei des Gemüths. Aus der Tugend ließen sie Unempfindlichkeit gegen den Schmerz und reine vollendete innere Seeligkeit, Ruhe und Gleichmüthigkeit

---

Haye 1686. La mor. d'Epic. tirée de ses propres ecrits par BATTEUX. Paris 1758. Kant Krit. d. prakt. Vern. 200 ff. 227. Platner in der N. Bibl. der schönen Wissensch. 19. Bd.

11) S. z. E. Meiners a. O. 149 ff. — Vom Verhältnisse d. Stoischen Moralsystems zu den früheren s. CIC. Fin. L. IV. V.

keit entspringen, und diesen Zustand unterscheiden sie aufs schärfste von jedem bloßen Vergnügen, das sie durchaus nur zu den gleichgültigen Dingen rechneten. Sie waren überzeugt, daß der Mensch die moralische Vollkommenheit und Seeligkeit und zwar in diesem Leben erreichen könne, und leugneten das unsterbliche Leben ab. Sie rechneten es mit zu der Freiheit und Würde des Menschen und erklärten es unter gewissen Umständen für Pflicht, ruhig und heiter aus diesem Leben wegzugehen. Bei ihren erhabenen und scharfbestimmten Begriffen von Tugend und Laster lehrten sie, es gebe nur Eine Tugend und Ein Laster, beide seyen aufs strengste entgegengesetzt, specifisch verschieden und nie mit einander vermischt, die sogenannten einzelnen Tugenden seyen sich alle vollkommen gleich. Der ganze Zweck ihrer Sittenlehre war auf Hervorbringung einer rastlosen Thätigkeit im öffentlichen und Privatleben, und gar nicht auf eine müssige Contemplation gerichtet, aber vorzüglich um eines sittlichen Interesse willen waren sie strenge Dogmatiker und suchten die Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß gegen die Einwürfe der Zweifler zu retten [12]). Indem fast alle mögliche Versuche gemacht wurden, eine Moral zu begründen, so traten

12) Diog. Laert. L. VII. Cic. Fin. Qu. Tusc. Stobaei Eclog. eth. I. C. Hagedorn Ethica Chrysippi. Norimb. 1715. Tiedemann Syst. der stoisch. Philos. 3. Th. Leipz. 1776. Kant Kritik der prakt. V. 220. 227. E. G. Lilie de Stoicor. phil. mor. Alton. 1800. A Kress de Stoicor. supremo eth. principio. Wirc. 1797.

in den Pyrrhoniern und neuen Akademikern Secten von Zweiflern auf, welche, mit durch die Verschiedenheit und das Widersprechende jener Versuche veranlaßt, die Moral theils vollkommen zweifelhaft zu machen suchten, theils aber bloß eine wahrscheinliche Erkenntniß derselben zugaben, insgesammt aber das bestimmt lehrten, daß vielleicht noch eine sichere und zuverlässige Moralphilosophie aufgestellt werden könne, und daß sich übrigens jeder nach den Gesetzen und Sitten des Landes richten müsse, in welchem er lebe [13]).

Die Römer empfiengen ihre Moralphilosophie von den Griechen und haben darin nie etwas Originales geleistet, wohl aber das Alte zum Theil weiter entwickelt oder berichtiget. Der Stoicismus war dem Geist und Character des Römers, als er noch unverdorbener und selbstständiger war, am angemessensten. Mit ihm beschäftigten sich die größten und edelsten Römer auch in späteren schlimmeren Zeiten, er trug die schönsten Früchte auch im praktischen Leben und er allein unter allen griechischen Systemen wurde unter den Händen der Römer veredelt. Als Lehrer und Bekenner zeichneten sich am meisten Seneca, Lehrer und Erzieher des Nero, Marc Aurel Antonin, Römischer Kaiser, Epiktet, ein freigelassener Sclave, jeder groß in seiner Art, und noch jetzt durch Schriften Lehrer der Nachwelt, aus. Das Wesent-

---

13) Cic. Fin. 2, 13, 4, 16. Sexti Emp. Opp. Laert. L. IX. Meine Gesch. d. Skeptic. I. 231 ff. Kindervat. Adumbratio quaest. an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus? Lips. 1789.

liche der alten Stoischen Moral haben die späteren Stoiker rein beibehalten, aber sie reinigten sie von unnützen Subtilitäten, setzten sie in eine noch engere Verbindung mit der Religion und sprachen zum Theil ihren Glauben an das künftige Leben aus [14]). Neben dem Stoischen erhielt das Epikureische System am meisten Anhänger unter den Römern. Einige wählten aus allen Systemen aus, was ihnen das Beste dünkte; unter diese Eklektiker gehört Cicero, welcher in der Moral am meisten den Stoikern, aber doch auch dem Plato und Aristoteles folgte [15]);

14) C. P. Conz Abhandll. f. d. Gesch. u. das Eigenthüml. d. späteren stoischen Philos. Tübing. 1794. Ethices Stoicor. recentior. fundamenta ex ipsor. script. eruta a. J. A. L. Wegscheider. Hamb. 1797. Seneca der Sittenlehrer nach dem Character seines Lebens und sr. Schriften von F. Nüscheler. Zür. 1783. Buddei Intr. ad phil. Stoic. ad mentem M. Antonini vor der Wollischen Ausg. Antonins. Lips. 1729. Meiners de M. Aur. Antonin. ingenio, moribus et scriptis in Commentatt. Soc. sc. Goett. IV. 107 ss. Epicteteae philos. monumenta oder Epicteti dissertatt. ab Arriano digestar. LL. 4. eiusdem Enchiridion et ex deperditis sermonibus fragmenta. Post J. Uptoni aliorumque curas denuo ad Codd. Mss. fidem recensuit, lat. vers. annotatt. indicibus illustravit J. Schweighäuser 3 Voll. Lips. 1799. Bouterwek N. Museum I, 2. II, 1. Neeb Verhältniß der stoischen Moral zur Religion. Mainz 1791.

15) De finibus bonorum et malorum — Tusculanae disputationes — de legibus — de officiis — Cato maior seu de senectute — Laelius s. de amicitia — Paradoxa.

und Plutarch von Chäronea, welcher unter mehreren Römischen Kaisern ansehnliche Stellen im Römischen Reiche bekleidete, den Plato mit andern Philosophen zu vereinbaren suchte und in seinen moralischen Abhandlungen viele noch immer lehrreiche Erfahrungen, Welt- und Menschenkenntnisse und treffende moralische Reflexionen niederlegte [16]). Der Skepticismus erhielt, auch in Beziehung auf die Moral, weit furchtbarere und gewandtere Bekenner, vorzüglich in dem Aenesidemus und Sextus [17]). Alle griechisch-philosophische Secten standen unter den Römern wieder auf.

Plato hatte auch in Egypten schon seit langer Zeit seine Verehrer, und hier war es, wo ein neuer Platonismus ausgeboren wurde, der sich für die allein ächte Auslegung des alten ausgab und späterhin seine vornehmsten Lehrer zu Athen hatte. Dieser Lehre zufolge ist Gott die absolute Einheit, in welcher es gar keine verschiedene Eigenschaften gibt, das reine Seyn, das Vollkommene und Gute schlechthin, die Ursache aller Dinge und Begebenheiten; ihn muß man zuerst und zwar durch unmittelbare Anschauung erkennen, ehe

16) Opera moralia. Graeca emendavit, notationem emendationum et latinam Xylandri interpretationem castigatam subiunxit, animadversiones explicandis — rebus et verbis, item indices copiosos adiecit Dan. Wyttenbach. Oxon. VI. Voll. 1795. 96. 97. 1800. 1803. 1810. Plutarchs moral. Abhandll. deutsch übers. v. J. F. S. Kaltwasser. 2 Thle. Frkf. a. m. 1783 f.

17) M. Gesch. des Skeptic.

man irgend etwas Anderes wahrhaft erkennen und erklären kann; Alles in der Welt ist nothwendige Folge dieses Einen; Alles ist von ihm und strebt zu ihm; die Seelen können nur durch reine Anschauung desselben zur Tugend, Vollkommenheit, Seeligkeit und Göttlichkeit oder zur Vereinigung mit Gott gelangen; von den Tugenden gibt es mehrere Stuffen und Gattungen, nicht nur ethische und politische, sondern reinigende, des gereinigten Gemüths, theurgische, göttliche. — Diese Grundsätze leiteten zu einem Bestreben, in allen philosophischen Systemen Wahrheit, in allen Religionen Göttliches zu finden, und zu einer wo nicht ausdrücklichen Bestreitung, doch Aufhebung der menschlichen Freiheit. Die vornehmsten Vertheidiger derselben waren die Egyptier Ammonius Saccas und Plotin, die Syrier Porphyr, Jamblich und Damascius, Proklus aus Constantinopel [18]).

Christenthum und Kirche waren zur Oberherrschaft gelangt, und hatten das Heidenthum unterdrückt, die Schulen der Philosophen waren verschlossen, allein die alte Philosophie und namentlich die der Moral war in den Schriften der Kirchenväter großentheils aufbewahrt, ihre Urkunden und Denkmäler waren nicht

---

18) S. die Schriften dieser Männer: J. A. Fabricii Proleg. in Marini vitam Procli Sect. 3. de virtutibus secundum quas Proclum laudat Marinus. Hamb. 1700. — Tennemanns Gesch. d. Philos. 6. Bd. Lpz. 1807. J. F. Winzer Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Viteb. 1809.

verloren, sie lagen hie und da in Bibliotheken und Klöstern, und nie fehlte es in der christlichen Welt ganz an Männern, besonders an Mönchen und Clerikern, welche einige Bekanntschaft mit ihnen hatten. Uebrigens riß eine große Unwissenheit und Geistesträgheit ein und das freie Philosophiren über moralische Gegenstände hörte so viel als gänzlich auf.

II. Scholastik. Wiederherstellung der griechischen Philosophie. Moralphilosophen im 16. Jahrhundert.

In andern Perioden der Geschichte der Moralphilosophie ist es besser, sich nach der Verschiedenheit der Nationen zu richten, in dieser aber wirken mehr gewisse gemeinschaftliche Ursachen auf alle Nationen, von welchen hier die Rede seyn kann.

Die Scholastik gieng von den klösterlichen und bischöflichen Schulen aus, welche Carl der Große zuerst gestiftet hatte, und welche auch nach ihm fortgesetzt und vermehrt wurden. Die scholastische Philosophie ist allerdings etwas von der scholastischen Theologie Verschiedenes, sie kann wenigstens als etwas Besonderes betrachtet werden, allein so wie es zum Wesen der letzten gehörte, daß Philosophie mit derselben verschmolzen wurde, so gehörte es auch zum Wesen der ersten, daß Theologie in dieselbe versetzt und positive theologische Gründe zur Entscheidung philosophischer Streitfragen gebraucht wurden. Der Philosoph, welchem man am meisten folgte, war allerdings Aristoteles, man sah ihn als eine

Autorität an, doch gebrauchte man auch andere und suchte sie oft mit ihm zu vereinigen. Die Methode in Schriften wie in Schulen bestand darin, daß man Fragen auswarf, Gründe sowohl für die Bejahung als Verneinung aufführte, zuletzt entschied und nun die Gründe für die entgegengesetzte Behauptung widerlegte, auch zuweilen gar nicht entschied. Die Gründe, deren man sich bediente, waren häufig auch bloße Autoritäten und zwar sowohl philosophische, als theologische. Dabei suchte man das Ganze wie die Theile logisch und systematisch anzuordnen. Man gab sich dieser Scholastik um so mehr hin, da schon der verehrte Augustinus sich derselben häufig bedient hatte.

Die Schriften des Aristoteles sind bekanntlich nur nach und nach im Occident bekannt geworden. Johann Scotus Erigena schrieb schon einen Commentar über seine Ethik, welcher aber wenig beigetragen zu haben scheint, sie bekannt zu machen, und die Scholastiker zum Gebrauche derselben zu veranlassen. Er selbst erneuerte den Neuplatonismus und suchte die Hauptlehre desselben, daß Gott das Wesen aller Dinge sey, mit der menschlichen Freiheit und Sittlichkeit zu vereinbaren [19]. Reinphilosophische Versuche über die Moral wurden nicht leicht von den Scholastikern gemacht, wohl aber wurde die Moralphilosophie von ihnen häufig ganz oder zum Theil in ihre Sentenzenbücher und theologische Sum-

19) Vergl. Tennemann Gesch. der Philos. VIII. B. f. H. S. 92-95.

men versetzt. Hildebert von Tours schrieb eine Moralphilosophie, welche mehr populär als wissenschaftlich und vorzüglich aus Cicero und Seneca geschöpft, auch mit Stellen aus Horaz und Juvenal reichlich ausgeschmückt ist [20]). Abälard suchte zwar der Ethik ein wissenschaftliches Fundament zu geben und erläuterte mehrere wesentliche ethische Begriffe philosophisch, allein er that es doch mehr zum Behuf der christlichen Moral und zum Gebrauche für Cleriker [21]). Peter Lombardus brachte in seine Sentenzenbücher auch Moral, und zwar nicht nur theologische, sondern auch philosophische, insbesondere die Lehre vom Willen und der Freiheit, von Tugend und Laster betreffend. Noch mehr Fragen über die Moralphilosophie brachte Alexander Hales in seine theologische Summe. Alle aber übertraf Thomas von Aquinum, welcher in seiner Summe der Moral einen ganzen Haupttheil widmete, darin Alles aufnahm, was Aristoteles in das Gebiet der Ethik gezogen hatte und es noch mit neuen Fragen und Untersuchungen vermehrte. Duns Scotus wich in seinem Commentar über Lombards Sentenzen, auch in Ansehung der Moral, namentlich der Lehre von der Freiheit [22]), worin er strenger Indeterministe war,

---

20) Moralis philosophia de honesto et utili in Hild. Opp. ed. Beaugendre p. 961-998.

21) Ethica s. liber dictus: Nosce te ipsum in B. Pez Thes. anecd. nov. T. III. P. 2. p. 627 sq.

22) Ueber die Lehre der Scholastiker überh. von der Freiheit s. Eberstein natürl. Theol. der Scholast. nebst Zusätzen üb. die Freiheitslehre rc. bei denselben. Leipz. 1803.

mehrfach von Thomas ab, und wurde, wie Thomas, der Stifter einer besonderen scholastischen Secte. Es gab also scholastische Moraristen, welche den Lombardus frei und nach ihrer Weise erklärten, andere waren Thomisten, noch andere waren Scotisten, einige waren auch Mystiker und zwar zum Theil philosophische, nach der Weise der Neuplatoniker, doch so, daß sie den Aristoteles mit diesem Platonismus zu vereinigen strebten, wie Richard und Hugo a St. Victore, und Bonaventura.

Das, was man die Wiederherstellung der Wissenschaften im Occidente am Ende des 14. und im 15. Jahrhundert nennt, war eine Begebenheit, die dem mächtigen Ansehen, welches die Scholastik so lange und so ausgebreitet behauptete, kräftig entgegenwirkte und auch für die Philosophie der Moral manche neue Früchte hervorbrachte. Die Schätze der griechischen Literatur kamen in großer Anzahl aus dem Oriente nach dem Occidente, sie, wie die Römischen Classiker, wurden in Bibliotheken aufgesucht, in Umlauf gebracht, empfohlen und commentirt. Alle Moralsysteme des griechischen und römischen Alterthums erhielten wieder ihre Bekenner und Vertheidiger, so wie ihre Bestreiter. Aristoteles und Plato, welchen es nie an Anhängern gefehlt hatte, wurden in der Ursprache gelesen und besser verstanden und ausgelegt. Es entstand eine Secte von Peripatetikern, welche die Lehren des Stagiriten reiner darstellten, und anders erklärten und anwandten, als die Scholastiker. Für die Platonische Philosophie wurde selbst eine Akademie zu Florenz gestiftet. Man stritt

lebhaft darüber, welches von beiden dieser philosophischen Systeme den Vorzug verdiene, auch fehlte es nicht an solchen, welche diese und auch wohl noch andere Systeme zu combiniren suchten. Die Reformatoren kämpften gleichfalls wider die Scholastik, und ihre Principien waren freilich überhaupt der Moralphilosophie eben nicht günstig, doch kam man davon bald zurück und wurde eins, daß sie in geziemender Unterordnung auch unter den Evangelischen in Schulen und Schriften vorgetragen werden sollte.

Petrarcha schrieb im Geschmacke und Geiste der Griechen und Römer, mit tiefer Welt- und Menschenkenntniß, aus eigener Anschauung und Selbstbeobachtung, als Eklektiker, doch am meisten als Platoniker und Christ, über einzelne moralische Gegenstände, nicht um Systeme aufzurichten, sondern um auf eine populäre und dem Zeitalter angemessene Art zu unterrichten, zu trösten und zu bessern[23]. Valla[24]), Erasmus[25], Vives[26]) bestritten die Scholastik und schrieben in der Manier eines Plato, Ci-

23) De remediis utriusque fortunae — de vita solitaria — de contemptu mundi — de vera sapientia — de republica optime administranda et de officio et virtutibus imperatoris — de sui ipsius ignorantia — Opp. Basil. 1554.

24) De voluptate et vero bono. Basil. 1519. De libero arbitrio. Bas. 1518.

25) s. d. Gesch. der christl. Moral.

26) De tradendis disciplinis — de causis corruptar. artium — de concordia et discordia — de subventione pauperum — Opp. Valent. 7 Voll. 1782-1788.

cero, Seneca, Plutarch über moralische Gegenstände, aber immer mit Vorliebe für den Platonismus und mit Einmischung christlicher Lehren. Unter den neuen reineren Peripatetikern zeichnete sich als Moralphilosoph vornehmlich Franz Piccolomini aus, welcher ein System dieser Wissenschaft aufführte, in welchem er überall mit großer Gelehrsamkeit die verschiedenen Meinungen seiner Vorgänger zusammenstellte, sie mit großem Scharfsinn prüfte, seine eigene Ueberzeugung vertheidigte, und die Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles ins Licht zu setzen suchte[27]). Melanchthon schrieb ein Lehrbuch der Ethik nach den Grundsätzen des Aristoteles[28]). Die stoische Moral fand an Lipsius[29]), Scioppius[30]) und Gatacker[31]) gelehrte und geschickte Ausleger und Vertheidiger. Die Skeptiker des 16. Jahrhunderts ließen doch meistentheils die Grundsätze der Sittlichkeit unangetastet, oder hielten sie sogar heilig. Einige Moralphilosophen, welche freilich auch schon in dieser Periode blühten, werden wegen des Zusammenhangs schicklicher mit der nachfolgenden verbunden.

---

27) Universa philosophia de moribus nunc primum in decem gradus redacta et explicata. Venet. 1583. Frcf. 1611. Vergl. Bayle dict. h. a. und Zabarella.

28) Ethicae doctrinae elementa et narratio LL. 5. Viteb. 1550. Noch andere ethische Aufsätze in Opp. Basil. 1541. 5 Voll. und Viteb. 1562-1564. 3 Voll.

29) Manud ad phil. Stoic. LL. 3. Antv. 1604.

30) Elem. phil. stoic. mor. Mogunt. 1606.

31) Ausg. von Marc Antonins Büchern an sich selbst.

III. Im 17. und 18. Jahrhundert und dem Anfang des 19.

ist es am besten, die Geschichte der Moralphilosophie nach den Nationen zu erzählen, weil sie sich unter jeder derselben durch einen gewissen vorherrschenden Geist unterscheidet; auf den wechselseitigen Einfluß kann man dennoch aufmerksam machen.

Die Franzosen stehen mit Recht voran. Sie besaßen in Montagnes Versuchen[32]) und in Charrons Büchern von der Weisheit[33]) zu einer Zeit, wo unter andern Nationen noch nichts dergleichen anzutreffen war, Schriften, welche mit einem freien und originalen Geiste, in edler Popularität, für das große Lesepublicum, in der Landessprache geschrieben waren. Beide sind zwar als Skeptiker bekannt, und dehnten ihren Skepticismus häufig auch auf moralische Gegenstände aus, er ist übrigens eigentlich nur wider die wissenschaftlichen Systeme gerichtet, und ehrt die Rechte des Glaubens und des gemeinen Menschensinns; auch findet man in den Schriften dieser Männer viele mit der vollsten Ueberzeugung ausgedrückte treffliche Stellen über den Werth und das Wesen der Tugend, und die moralische Religion, wozu noch viele neue und interessante Beobachtungen über den Menschen und das menschliche Leben kommen, so daß man mit Recht sagen kann, unter den Franzosen sey bisher wenig so Gu-

32) Essais. Bordeaux 1580.

33) De la sagesse. Bord. 1601.

tes mehr über die Moral geschrieben worden. Der herrschende Geist ihrer Moral wurde Eigennutz und Selbstsucht, Naturell und Convenienz, Entfernung von der Religion. So haben die Rochefoucault[34]) und Helvetius[35]) geschrieben, welche so viel Beifall und Einfluß unter der Nation gefunden haben. Von der andern Seite veranlaßte allerdings die schlaffe und zweideutige Jesuitische Moral viele Bestreitungen, moralische Untersuchungen und Schriften, welche aus einem reineren und strengeren Geiste stammten und oft sehr vortrefflich waren, aber bei der Verbindung, worin sie mit dem Augustinismus und Jansenismus in den Principien standen, wenig für die Moralphilosophie fruchteten. Malebranche hieng zwar auch, doch nicht so strenge, an der Lehre des Augustinus, und philosophirte selbst über die ersten Gründe der Moral. Daß wir Menschen die Ideen aller Dinge und damit die Dinge selbst und ihre Ordnung in Gott anschauen, daß uns Gott unaufhörlich Liebe zu sich oder zum Guten und der unveränderlichen Ordnung der Dinge einpräge, daß die Tugend eben in dieser Liebe bestehe, daß diese Liebe zwar durch die Sinnlichkeit und die Sünde in uns geschwächt sey, aber theils durch eigene Kraft des Menschen theils durch den Beistand Gottes in uns gestärkt werde, und daß wir auf diese Art zur innigsten

34) Maximes morales. Amst. 1705.

35) De l'esprit. Amst. 1759. 2 Voll. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, Londr. 1773. 2 Voll.

Vereinigung mit Gott, welche der höchste Zweck des Menschen sey, gelangen — dieß waren die Hauptgrundsätze seiner Sittenlehre [36]). Man muß noch eine andere Classe Französischer Moralphilosophen unterscheiden, auf welche unstreitig die Lehren der Britten Einfluß gehabt haben. Mably erklärt es für schädlich und ungereimt, in der Moral von Gott und den Pflichten gegen ihn anzufangen, bestreitet den Malebranche, will, daß wir die ersten Regeln der Moral nicht außer uns, sondern in unserem Herzen suchen, und stellt es als oberste Regel auf, daß die Menschen vereinigt und wechselseitig ihr Glück befördern; für die erste und vornehmste Tugend erklärt er daher die Klugheit, welche er auch die aufgeklärte Vernunft nennt; von da aber soll man sich zum Schöpfer, als dem ersten Princip und dem Endzweck von Allem, als dem Beschützer und Bürgen des unter den Menschen von ihm festgesetzten Allianztractats zur wechselseitigen Beglückung erheben. Er selbst aber hat sich nicht zum reinen Sinn des Princips des allgemeinen Besten erhoben [37]). Diderot war sich auch hier nicht gleich; bald bestritt er alle Begriffe von Sittlichkeit und Pflicht, vom Unterschiede zwischen Recht und Unrecht [38]), bald

---

36) Rech. de la verité L. III. P. 2. chap. 6 sqq. Eclaireifs. No. 10. Traité de morale. Nouv. edit. augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un traité de l'amour de Dieu. 2 Voll. Lyon 1697.

37) Principes de morale. Paris 1784.

38) Pensées philosophiques, à la Haye 1746.

sprach er mit der höchsten Achtung und Beredsamkeit von dem Werthe und der Liebenswürdigkeit der Tugend, ließ sie aber weder von der Vernunft, noch auch von der Religion, sondern von Gefühl und Neigung abhängen [39]). Rousseau möchte leicht unter den großen Schriftstellern, welche einen weit ausgebreiteten und dauerhaften Einfluß auf die Denkart der Menschen gehabt haben, derjenige seyn, welcher sich der guten Sache der Tugend am beredtesten und geistreichsten angenommen hat; doch hat er keine besondere wissenschaftliche Schriften über dieselbe geschrieben, er nahm übrigens einen moralischen Sinn in der menschlichen Natur an. Systeme der Moral von solcher Ergründung und Umfassung, wie unter Britten und Deutschen geschah, sind in Frankreich nie geschrieben worden [40]).

---

39) Principes de la philosoph. morale ou essay sur le merite et la vertu — code de la nature — in den Oeuvres philosophiques de Mr. D. Amst. 1772. 2 Voll.

40) Essai de phil. mor. attribué à Maupertuis. Leide 1751. unterscheidet sich durch eine lichtvolle und bestimmte Sprache, durch eine sanfte Wärme und die Ausführung der Behauptung, daß die Summe der Uebel in diesem Leben die der Güter übersteige, sonst findet man nur noch einige Kapitel über die Natur des Vergnügens und Schmerzens, über die Mittel, unsern Zustand zu verbessern, über das System der Stoiker, über die Mittel zur Glückseeligkeit, welche das Christenthum enthält und über die Religion. Principes de morale appliquées aux determinations de la volonté par Formey. 2 Voll. Leide 1765. La morale universelle ou devoirs de l'homme fondés sur la nature Amst. 1776. 3 Voll. nicht als wissenschaftliche, sondern als

Unter den Niederländern können zwar nur wenige Männer hier aufgeführt werden, doch ist jeder auf seine Weise sehr bedeutend. Hugo Grotius hat in seinem berühmten Werke über das Recht des Kriegs und des Friedens, welches er zu einer Zeit, wo Schriftsteller noch mehr Einfluß auf das öffentliche Leben und die Angelegenheiten der Völker hatten, in der Absicht schrieb, um die Zahl und Grausamkeit der Kriege zu vermindern, die Rechte der Menschen und Völker theils aus Grundsätzen der Vernunft, theils aus den Gewohnheiten der gesitteten Völker abgeleitet, die Rechtslehre von der Moral und dem positiven Rechte unterschieden, der Bearbeitung der praktisch-philosophischen Wissenschaften eine neue Richtung gegeben und so auf die Behandlung der Moral einen großen Einfluß gewonnen [41]. Spinoza schrieb eine Ethik, welche dieses Namens nicht werth ist; er trug darin die Lehre von der Einen göttlichen Substanz mit den unendlichen Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens vor, und zerstörte damit im Grunde alle menschliche Freiheit und Sittlichkeit. Er lehrte ausdrücklich, daß Gott allein eine freye Ursache sey, daß die Menschen in ihren Entschließungen und Behandlungen durchaus nicht frei, sondern durch die göttliche Natur bestimmt seyen, daß der Wahn der Menschen von ihrer Freiheit daher komme, weil sie

darstellende und paränetische Ethik schätzbar. Principes des meurs chez toutes les nations ou catechisme universel par St., Lambert. Paris I-III. 1798. IV. 1799.

41) De iure belli et pacis. Paris 1625.

sie die Ursachen nicht wissen, wodurch sie nothwendig bestimmt werden. Er sprach zwar von dem höchsten Gute, von der höchsten Tugend und Seeligkeit des Menschen und setzte sie in die Erkenntniß und Liebe Gottes, allein er verstand darunter einen Theil der Selbstanschauung Gottes und der unendlichen Liebe, womit er sich selbst liebt und erklärte die Liebe Gottes gegen die Menschen und die Liebe der Menschen gegen Gott für eins und dasselbige. Er sprach von einem Handeln nach der Vernunft, verstand aber darunter bloß solche Handlungen, welche aus der Nothwendigkeit unsrer Natur folgen. Recht und Unrecht, Schuld und Verdienst fand er im Naturstande ganz und gar nicht, sondern er ließ alles dieß nur durch Einverständniß für die bürgerliche Gesellschaft entstehen. Unter Gewissensbissen verstand er eine Traurigkeit, verknüpft mit dem Begriffe einer vergangenen Sache, welche wider Verhoffen erfolgt ist[42]. A. Geulincr, Prof. zu Leyden, gab eine Ethik heraus, in welcher manche den Spinozismus haben erkennen wollen, welcher jedoch nur einigen Einfluß darauf gehabt hat, und sich in wesentlichen Puncten noch von derselben unterscheidet. Dieser Ethiker läßt freilich alle Handlungen der Menschen durch ein höheres Princip bewirkt werden, und macht den Menschen zum müssigen Zuschauer des Spiels seiner Maschine

42) Opp. posthuma. Amst. 1677. Man sehe vornehmlich Ethic. P. I. prop. 17. 29. P. II. pr. 48. P. III. pr. 2. 18. 28. 37. 59. P. IV. pr. 59. P. V. pr. 35. 36. Tract. theol. polit. c. 16. Epist. 62.

und der Scene der Welt, doch läßt er ihm inneres Vermögen der Freiheit, durch welches er theils demjenigen zustimme, was Gott wirke, theils aber Gott zu gewissen Wirkungen veranlasse. Dabei macht er es allen Moralsystemen zum Vorwurf, daß sie die Selbstliebe zum Grunde gelegt hätten, und setzt das Wesen der Tugend in der uneigennützigen, praktischen Liebe und dem uneingeschränkten Gehorsam gegen die göttliche Vernunft[43].

Mehr als unter Franzosen und Niederländern geschah unter den Britten für die Philosophie der Moral. Sie drangen tiefer in die moralische Natur des Menschen ein, entdeckten in derselben neue oder wenig beachtete Kräfte und philosophirten über die Gründe des Sittlichen zugleich mit einem gründlichen, gemeinnützigen und milden Geiste, so daß die Art ihres Philosophirens über moralische Gegenstände selbst ein Ausdruck ihrer moralischen Grundsätze ist. Schon Baco hatte der ganzen Philosophie, die er allein auf Beobachtung der Natur gründete, eine praktische Richtung aufs gesellschaftliche Leben, auf die übrigen Künste und Wissenschaften gegeben und der Scholastik das Urtheil gesprochen; und in dem Werke, welches er unter dem Titel: Große Wiederherstellung schreiben und wodurch er die ganze Philosophie umschaffen wollte, sollte die sogenannte active Wissenschaft der Schlußstein des ganzen Gebäudes seyn.

43) *Γνωϑι σαυτον* sive Ethica. Amstel. 1665 ed. Philaretus. Amst 1696.

Diese Wissenschaft hat er nicht geliefert, wohl aber eine Reihe moralischer Aufsätze, in welchen er frei, treffend und eindringend über praktische Gegenstände philosophirte und in welchen man den Kenner der Schriften eines Seneca, Machiavelli und Montaigne nicht verkennen kann [44]. In der empirischen Manier des Baco philosophirte auch Thom. Hobbes, ein Mann, der, weil er mitten unter politischen Revolutionen und selbst als Partheigänger schrieb, Manches schneidender sagte, als er es eigentlich meinte, und aus denselben Gründen gar oft mißverstanden wurde. Die ganze menschliche Erkenntniß leitete er aus den Sinnen ab, und beschränkte oder verwüstete sich schon dadurch das Gebiet der Moral wie der Religion. Er hatte, wie es leicht unter den Greueln politischer Stürme zu geschehen pflegt, eine sehr niedrige Meinung von der menschlichen Natur gefaßt, und wurde darinn noch durch den rohen empirischen Geist seiner Philosophie, nach welcher es nichts als Körper und bewegende lebendige Kräfte gab, bestätiget. Ideen waren seiner Philosophie ganz fremd und ihm auch aus politischen Gründen verdächtig. Er sprach zwar von einem Vernunft- Natur- und Moralgesetz, welches ihm alles einerlei war, allein er verstand darunter nur das Gesetz der Selbsterhaltung und Selbstliebe, und war der Meinung, daß

---

44) The works of Baco — by M. Mallet. London, 1740. 4 Voll.

die Menschen so selbstsüchtig und feindselig und so sehr Sclaven ihrer Affecten und Leidenschaften seyen, daß nur die bürgerliche Gesellschaft und die Obergewalt eines Einigen im Stande sey, einen Zustand des Rechts, der Ordnung, des Friedens und der Sicherheit unter ihnen hervorzubringen, ein Gesetz unter ihnen öffentlich geltend zu machen und die wohlwollenden und geselligen Triebe, welche allerdings in dem menschlichen Herzen liegen, zu entwickeln. Deswegen war ihm auch das Oberhaupt des Staats heilig und unverletzlich, es konnte den Unterthanen kein Unrecht thun, und sein Gesetz machte ihr Gewissen aus[45]). Als Gegner dieser Grundsätze trat Cumberland auf. Er führte alle Naturgesetze auf Ein höchstes, nämlich das Gesetz des Wohlwollens gegen vernünftige Wesen zurück und suchte die Sanction desselben in den Wirkungen, welche der Schöpfer der Natur mit einem solchen Wohlwollen verbunden habe. Er ließ aus diesem thätigen Wohlwollen das gemeine Beste des Einzelnen und Aller entspringen. Er nannte das Vermögen in dem Menschen, diesen Zweck des gemeinen Besten und die dazu führendeu Mittel zu bestimmen, die richtige praktische Vernunft. Sofern sein System wider das von Hobbes gerichtet ist, besteht der beste Theil desselben in denjenigen Stellen, wo er diesem Weltweisen seine Widersprüche mit

---

45) Man vergleiche seine Schriften de cive Paris 1642, und Leviathan London 1631 miteinander.

sich selbst nachweist[46]). Ein anderer Gegner Hobbesens war der eben so geistreiche als gelehrte Cudworth. Er setzte dem Empirismus jenes Weltweisen die Ideenlehre des Plato entgegen, welche er mit einer besonderen Klarheit darstellte und aus welcher er auch seine Moral ableitete. Er zeigte, daß die moralischen Begriffe weder in der bürgerlichen Gesetzgebung, noch in der Erfahrung überhaupt, noch auch in irgend einem Willen, selbst nicht in dem göttlichen, ihren Ursprung haben können. Den Willen überhaupt, auch den göttlichen, an sich betrachtet, sah er als etwas Blindes und Unbestimmtes an, was gar keine Regel abgeben könne. Er suchte den Ursprung des Sittlichen in den nothwendigen und ewigen Ideen des Absolutguten, welche in der göttlichen Vernunft vorhanden sind und Gottes Willen bestimmen, an welchen auch die erschaffenen Geister theilnehmen und welche ihnen von Gott eingedrückt sind[47]). So begründete Cudworth eine

---

46) De legibus naturalibus disquisitio philosophica in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur quin et elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur. Londin. 1671. ed. 3. 1683.

47) The true intellectual system of the universe. Lond 1678. ed. 2. 1743. Lat. v. Mosheim Jen. 1733. ed. 2. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. Treatise concerning eternel and immutable morality. London, 1731. Auch diese Schrift ist von Mosheim bei der 2. Ausg. des ersten Werks mit übersetzt. Daß das Cudworthische System

Platonische Schule unter den Englischen Moralisten, welche aber nie so viel Anhänger zählte, als die Cumberlandische. Eine Moral nach Cudworths Prinzip, wiewohl mit manchen fremden Ideen vermischt, gab sein Freund und College Heinr. Morus heraus [48]). Seinen Grundsätzen näherten sich Sam. Clarke [49]) und Wollaston [50]), wiewohl diese Männer keine moralische Systeme lieferten, sondern mehr die Religion in ihrer Einigkeit mit der Moral darzustellen bemüht waren. Inzwischen war Joh. Locke in der Philosophie wieder zu dem Empirismus der Baco und Hobbes zurückgekehrt, nur daß er

---

von dem Kantischen sehr verschieden sey hat schon Buhle Lehrb. d. Gesellsch. der Phil. VII, 2. S. 803 ff. 813. wider Meiners sehr überzeugend gezeigt.

48) Enchiridion ethicum praecipua philos. mor. rudimenta complectens, illustratum ut plurimum veterum monumentis et ad probitatem vitae perpetuo accommodatum in Opp. Lond. 1679. Vergl. Buhle S. 841.

49) Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion. Lond. 1708. Princip der Uebereinstimmung mit den Verhältnissen der Dinge und Personen.

50) Religion of nature delineated. Lond. 1726. Auch Princip der Wahrheit. Wider S. Clarke, Wollaston und Hutcheson ist gerichtet: The foundation of morality in theory and practice considered in an examination of Sam. Clarkes opinion concerning the original of moral obligation as also of the notion of virtue advanced in a late book entitled: An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. York s. a (von John Clarke). Ein System der Selbstliebe.

ihn wirklich systematischer und philosophischer ausführte. Er leitete alle unsere Begriffe, auch die moralischen, theils aus der äußeren, theils aus der inneren Erfahrung ab. Er dringt gar sehr auf die widersprechenden moralischen Grundsätze verschiedener Menschen und Nationen, um zu zeigen, daß moralische Begriffe und Grundsätze eben so wenig, als andere angeboren sind. Die Tugend ist ihm theils das Gemeinnützliche, theils der Wille Gottes. So sehr er sich aber auch bemüht, zu zeigen, daß moralische Wahrheiten einer mathematischen Demonstration fähig sind, so kam er doch nicht zum Zwecke, und so warm und eifrig er sich auch der Sache der Tugend annahm, so konnte er ihr doch bei seinen Grundsätzen keine feste Stütze geben, und so sehr hat er dadurch vielmehr den moralischen Skepticismus befördert [51]). Dieß hat selbst einer seiner würdigsten Schüler und Verehrer, Shaftesbury gesagt [52]), welcher selbst ein sehr merkwürdiger und werther Name in der Geschichte der Moralphilosophie geworden ist. Er gründete die Moral weder bloß auf übersinnliche Ideen, wie Cudworth, noch allein auf sinnliche Erfahrung, wie Locke. Die Harmonie des gemeinschaftlichen und des besonderen Wohls, des Wohlwollens und der Selbstliebe, die innere, der Natur gemäße Harmonie aller Neigungen des Menschen, das Wohlgefallen an der moralischen Harmonie oder Schönheit — dieß waren

---

51) Gesch. d. Skeptic. II. 99 ff.

52) Lettres written by a nobleman to a young man at the university. London, 1716.

die leitenden Ideen seiner Untersuchung über die Tugend. Er geht in dieser Untersuchung nicht so tief und erschöpfend zu Werke, daß man über den letzten Grund seines Moralsystems hinreichend befriediget würde, und er scheint ein höheres Princip des Ganzen als das des Wohlwollens geahnet zu haben. Er betrachtete die moralischen Begriffe nicht als angeboren, jedoch als solche, welche aus der Einrichtung der menschlichen Natur bei ihrer Entwickelung nothwendig hervorgehen müssen. Er wies der Moral ihr eigenes von der Religion unabhängiges Fundament an, und zeigte hernach doch, wie kräftig die wahre Religion die Tugend des Menschen stärke und die falsche sie niederschlagen und verderben könne, und schrieb überhaupt über das Verhältniß der Moral und Religion so treffend, wie kein Schriftsteller seiner Zeit gethan hat. Dieser liebenswürdige Weltweise, welcher im Geiste und Geschmacke der besten Classiker über moralische Gegenstände schrieb, streute durch seine Untersuchungen einen Saamen zu mannichfaltiger Entwikkelung und Anwendung, aber auch zu Streit und Widerstand aus [53]). Mandeville verspottete seine Grundsätze zuerst in einer Fabel [54]), welche er, da sie viel Aufsehen machte und heftige Angriffe erfuhr, nachher mit einem rechtfertigenden Commentar ver-

---

53) Characteristicks — London 1773. 3 Voll.

54) The grumbling hive or knaves turned honest. London 1706.

sah[55]). Er griff Shaftesbury's Lehre vornehmlich von einer doppelten Seite an. Die eine Seite war allerdings schwach, wenigstens nicht hinlänglich von ihm befestiget worden. Er hatte gelehrt, daß die Tugend eben so sehr das Glück der ganzen Gesellschaft als des Einzelnen befördere, Mandeville zeigte ihm, daß die Laster der Einzelnen gar oft sehr wohlthätig für die Gesellschaft seyen. Jener hatte in der menschlichen Natur wohlwollende, uneigennützige Neigungen entdeckt, dieser erklärte alle sogenannte menschlichen Tugenden aus Eitelkeit und Stolz. Er meinte, nur die Gesetzgeber hätten dadurch, daß sie den Menschen mit Lobsprüchen auf die Erhabenheit ihrer Natur schmeichelten und die Begriffe von Ehre und Schande rege machten, zu dem, was man Tugend nenne, geführt, d. h. zu solchen Handlungen, welche mit Aufopferung selbstsüchtiger Neigungen zum Besten der Gesellschaft, übrigens bloß aus Eitelkeit, geschehen. Alle sogenannte Tugenden waren ihm also Producte der Politik und Eitelkeit, und Manches, was andere Moralisten Laster nannten, war ihm Tugend. Wenn diese Lehren auch verwerflich und antimoralisch waren, so konnten sie doch Veranlassung geben, die Shaftesburyschen Grundsätze schärfer zu prüfen und das Fundament der Moral noch fester zu legen. Mandeville hatte selbst darauf hingewiesen, daß doch auch die Handlungen, die aus Sympathie entspringen, ihre Quelle bloß in

55) The fable of the bees or private vices publick benefits. Lond. 1714 noch vermehrter 1728.

Neigung und Instinct haben, und daß auch jene Selbstzufriedenheit, die aus der Tugend entspringe, doch ein Vergnügen sey, welches in dem Menschen die Empfindungen des Stolzes rege mache, daß also auch Handlungen aus diesen Triebfedern doch keine rein uneigennützige und demüthige Handlungen seyen. Den Weg, welchen Shaftesbury betreten hatte, verfolgten Hutcheson und Hume, Smith und Ferguson, nur daß der eine diesen, der andere jenen Theil des Systems mehr beleuchtete, und daß sie auch in den Grundsätzen selbst einige Abänderungen vornahmen. Gemeingeist und Wohlwollen ist bei allen die Seele des Moralsystems, aber in der Begründung und Ausführung wichen sie doch von einander ab. Nach Shaftesbury Lehre könnte die Tugend doch am Ende nur etwas Eigennütziges scheinen, weil nach derselben der Mensch durch die möglichste Beförderung des allgemeinen Besten sein eigenes Wohl am meisten beförderte, Hutcheson aber bemühete sich, die Tugend als etwas rein Uneigennütziges darzustellen. Jener hatte des moralischen Sinns mehr beiläufig gedacht und ihn nirgends genau bestimmt, dieser machte ihn zu einer Hauptsache und entwickelte die Natur desselben sehr sorgfältig; er nahm in der menschlichen Natur eben so einen moralischen, wie einen ästhetischen Sinn an und forschte der wahren Beschaffenheit beider nach[56]). Erst nach seinem Tode er-

---

56) An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, in two treatises, concerning beauty, or-

schien ein diesen Grundsätzen gemäßes System der Moralphilosophie[57]). Er unterschied zwei so von ihm genannte ruhige, natürliche Bestimmungen des Willens (calm natural determinations of the will) Selbstliebe oder den Trieb glücklich zu seyn und uns zu vervollkommnen, und Wohlwollen oder Trieb, andere Wesen unserer Art zu beglücken. Den letzten Trieb dachte er sich ganz verschieden und unabhängig vom ersten und wollte ihn auch nicht mit der Sympathie verwechselt wissen, er war ihm ein reiner, uneigennütziger Trieb, wiewohl er damit nicht leugnete, daß am Ende daraus unsere eigene Glückseeligkeit entspringe. Dabei nahm er einen moralischen Sinn in der menschlichen Natur an, d. i. ein Vermögen, das Moralischgute wahrzunehmen, das uneigennützige Wohlwollen in uns selbst und andern zu billigen. Die

---

der, harmony, design, moral good and evil. 2 edit. London 1726.

57) A system of moral philosophy in 3 books, written by the late Fr. Hutcheson — published from the original manuscript by his son — 2 Voll. Lond. 1755. Meiners I. 311 f. behauptet. Hutcheson habe in der früheren Schrift einige Grundsätze Shaftesburys vom moralischen Sinne und dem uneigennützigen Wohlwollen übertrieben, in dem Systeme aber sey er von allen diesen Uebertreibungen zurückgekommen. Was hier Uebertreibung genannt wird, war in der That mehr Widerspruch gegen Shaftesburys Grundsätze und eine sorgfältige Vergleichung des Systems mit der früheren Schrift lehrt, daß Hutcheson in den ersten Grundsätzen gar nichts abänderte. Noch gehört von ihm hieher: Philosophiae mor. institutio compendiaria libris 3. ethices et iurisprudentiae naturalis principia continens. Glasguae 1745.

Vernunft ließ er die Mittel wählen, um zu dem durch diesen Sinn festgesetzten Zweck zu gelangen. Er betrachtete diesen Sinn als eine angeborene Bestimmung der Seele selbst und ließ ihn gleichfalls uneigennützig, ohne Rücksicht auf Vergnügen und Vortheil, wirken. Er glaubte, daß dieser Sinn bestimmt sey, alle Kräfte und Anlagen der menschlichen Natur zu regieren, und daß diese regierende Natur desselben schon im Bewußtseyn desselben enthalten sey; ihm ordnete er auch den Trieb der Selbstliebe und Selbstvervollkommnung unter. Hume unterscheidet sich vornehmlich dadurch von Hutcheson, daß, indem dieser seine Angriffe vorzüglich gegen die Selbstliebe, als Grund und Quelle der Sittlichkeit richtet, er dieser wiederum mehr einräumt und hingegen bestimmter und ausführlicher zu zeigen sucht, daß die Vernunft nicht die Quelle des moralischen Beifalls oder Tadels und der Sittlichkeit seyn könne. Zwar läßt er ihr einen Antheil an den Entscheidungen über die Nützlichkeit und Schädlichkeit unserer Eigenschaften und Handlungen für uns und für die Gesellschaft, wovon die Sittlichkeit abhänge, allein er erklärt sie für zu kalt und zu schwach, um moralische Handlungen zu bewirken, und läßt diese bloß aus einem Gefühle für das, was uns und andere glücklich macht und für die Schönheit der Tugend entspringen. Wohlwollende und gesellige Neigungen nimmt er zwar, wie Hutcheson, in der menschlichen Natur an, schreibt ihnen aber nicht die Kraft und Stärke zu, welche ihnen jener Weltweise zueignet, und behauptet, daß mit der Befriedigung derselben immer auch eine Befriedigung der

Selbstliebe verknüpft sey. Auch dadurch unterscheidet sich noch Hume, daß er nicht mit derselbigen Ueberzeugung und Zuversicht, wie Hutcheson, seine Grundsätze aufgestellt und am Ende der Untersuchung auch hier in seinen Skepticismus zurücksinkt[58]). Sowohl diesem skeptischen Geiste, als auch der Ableitung der Sittlichkeit aus einem moralischen Sinne und aus dem Triebe des Wohlwollens widersetzte sich Price, welcher zu Cudworths Grundsätzen zurückkehrte und sie auf eine Art entwickelte, daß er selbst über sie hinausgieng. Er zeigte, daß, wenn Sittlichkeit und sittliche Begriffe auf einem moralischen Sinne beruhen, sie bloß etwas Subjectives und eine Sache des Geschmacks seyen, daß alsdann Gut und Böse nichts Wirkliches in den Gegenständen selbst, sondern bloß gewisse in uns durch Handlungen hervorgebrachte Wirkungen, gewisse Eindrücke und Sensationen seyen, daß unsere moralischen Begriffe alsdann eben so entspringen, wie unsere Vorstellungen von den Eigenschaften der Körper, und das Resultat der willkührlichen Einrichtung sind, welche einmal der Schöpfer unserer Natur gegeben hat. Er zeigte, daß bei der Untersuchung über die Sittlichkeit Alles darauf

58) Treatise on human nature T. III. An enquiry concerning the principles of morals in Essays ed. Lond. 1784. Vol. II. p. 213-319. Vergl. Essay XI. on dignity or meanness of human nature Vol. I. 83-90. The sceptic. 171-193. Auch Henr. Home in Essay on the principles of morality and natural religion. Edinb. 1751, vertheidigte das System des moralischen Sinnes nach seiner Weise.

ankomme, ob erweislich sey, daß das Gute und Böse wirkliche Eigenschaften der Handlungen oder bloß Eigenschaften und Modificationen unserer Empfindungen bezeichne, und ob die Kraft in uns, welche das Gute und Böse wahrnimmt, diejenige sey, deren Gegenstand die Wahrheit ist, oder bloß ein uns eingepflanzter Sinn, daß in dem ersten Falle die Sittlichkeit eben so fest, unabhängig und unwandelbar, als die Wahrheit selbst, im zweiten Falle aber nichts sey, als das, was den verschiedenen Wesen nach der verschiedenen Einrichtung ihres Gemüths und ihrer Empfindungen gut oder böse zu seyn scheint. Er zeigte wider Locke, daß nicht alle unsere Ideen aus der inneren und äußeren Erfahrung entspringen, sondern daß die Kraft des Verstandes oder der Vernunft in uns, die Anschauung oder das Vermögen unsers Geistes, welches die Wahrheit unterscheidet, alle Ideen und Dinge anschaut, vergleicht und beurtheilt, eine Quelle neuer und eigenthümlicher Ideen sey, und zwar der ursprünglichen, einfachen, nothwendigen und allgemeinen Ideen. Aus dieser Quelle leitete er auch die moralischen Ideen ab, und stellte sie mit andern reinen, metaphysischen Ideen auf eine Linie. Er berief sich auf das Bewußtseyn eines jeden, daß Recht und Unrecht nicht Eindrücke und Gefühle eines Sinns, sondern Vernunftbegriffe, Gegenstände des Denkens und Erkennens seyen. Er machte darauf aufmerksam, daß man mit Recht und ohne Widerspruch gewisse Handlungen für wirklich gut und andere für böse erkläre, indem die Eigenschaften, die

wir an den Körpern wahrzunehmen meinen, nicht ihnen selbst zukommen, sondern bloß in unserer Empfindung vorhanden und von den Körpern selbst als ihren wirkenden Ursachen verschieden sind. Er zeigte, daß, wenn man nicht einen, durch die Vernunft bestimmten Unterschied zwischen an sich guten und an sich bösen Handlungen annehme; alle Handlungen für gleichgültig gehalten werden müßten. Er erklärte also die Sittlichkeit für etwas Ewiges und Unwandelbares, was selbst nicht unter der Willkühr der göttlichen Allmacht stehe und dessen idealisches und nothwendiges Wesen auch durch sie nicht abgeändert werden könne. Gute und böse Handlungen waren ihm vor jedem Willen und von Ewigkeit her an sich gut und böse, unter den Handlungen aber verstand er nicht die sichtbare Wirkung, sondern das letzte Princip und die Regel des Handelns oder die Bestimmung eines vernünftigen Wesens, welche aus gewissen Beweggründen entspringt und auf einen gewissen Zweck gerichtet ist. Von der Beurtheilung der Handlungen nach den Begriffen des Guten und Bösen unterschied er die Wahrnehmung ihrer Schönheit und Häßlichkeit. Diese betrachtete er nicht als reelle Eigenschaften der Handlungen selbst, sondern der Wirkungen derselben in uns, welche mit Vergnügen und Schmerz verknüpft sind. Er schrieb der Tugend die Eigenschaft zu, jedem dieselbe wahrnehmenden Gemüthe zu gefallen und das Glück der Welt zu befördern, dem Laster aber das Gegentheil. Er lehrte, daß rechtschaffene Handlungen nicht ohne Billigung und Zufriedenheit wahrgenommen werden können, daß sie ihrer Na-

tur nach als liebenswürdig erscheinen, und daß die Tugend anschauen eben so viel sey, als sie in ihrer Würde und Vortrefflichkeit bewundern und lieben, daß hingegen unmoralische Handlungen mit Mißfallen und Abscheu wahrgenommen werden, und als niedrig und verächtlich erscheinen. Selbstbilligung stellte er als eben so unzertrennlich von dem Bewußtseyn der Tugend, wie Selbstverurtheilung von dem, des Lasters dar. Wenn er auch schon die Vernunft allein zwischen dem Guten und Bösen unterscheiden ließ, so glaubte er doch, daß sie bei dem Menschen, wie er einmal ist, durch etwas Instinctartiges unterstützt werden müsse, um ihn jedesmal zur Ausübung des Guten zu leiten. Er sah also eine weise Einrichtung unsers Schöpfers darinn, daß er unsern Vernunftkräften ein Gefühl beifügte, und das, was die Vernunft für Recht erklärt, zugleich zum Gegenstande des Wohlgefallens und des Vergnügens für uns machte, und so unseren blinden thierischen Trieben, Affecten und Leidenschaften ein Gegengewicht in unserer Natur gab. Auch die Neigungen, insbesondere die zwei vornehmsten, Selbstliebe und Wohlwollen, betrachtete er nicht bloß als blinde, willkührliche Triebe, die in die menschliche Natur gepflanzt sind, sondern vielmehr als Bestrebungen, die gleichfalls aus der Natur und Nothwendigkeit der Dinge entspringen. Die Natur der Glückseeligkeit selbst war ihm der Grund der Neigung zu derselbigen oder der Selbstliebe, und so wie er

diese

diese bei den Menschen als sinnlichen Geschöpfen wesentlich hielt, eben so das Wohlwollen gegen andere bei ihnen als vernünftigen Wesen. Da sie die Glückseeligkeit überhaupt, vermöge der Natur der Sache, der Unglückseeligkeit vorziehen müssen, so müssen sie auch in Ansehung anderer der ersten den Vorzug geben. In allen Neigungen und Trieben, welche entweder der Selbstliebe oder dem Wohlwollen untergeordnet sind, sah er bloß Anstalten und Einrichtungen, durch welche die Vernunft in uns unterstützt und vertreten werden sollte und welche vollkommen überflüssig seyn würden, wenn wir die Vernunft in einem höheren Grade besäßen, und wieß den Menschen an, der Vernunft immer mehr Einfluß in sich zu verschaffen und die Hülfe instinctartiger Principien immer überflüssiger in sich zu machen. Die Begriffe von Verdienst und Schuld stellte er im reinsten moralischen Sinne auf, und sah in ihnen eine Anweisung der obersten Vernunft, daß wir Glückseeligkeit nur durch Tugend suchen sollen. Wenn er die Moralität als einen Zweig der ewigen nothwendigen Wahrheit betrachtete, so machte er sie zwar ganz unabhängig von dem Willen Gottes, nicht aber von seiner Natur überhaupt. Wo Nothwendigkeit und Unendlichkeit den Gedanken der Menschen vorschweben, da erkannte er die ewige, göttliche Natur an, von welcher nichts dieser Art getrennt sey. Auch die moralischen Ideen sah er nur als verschiedene Seiten, Modos oder Attribute der Gottheit an. Der unermeßliche Umfang

der Wahrheit und Möglichkeit in den Ideen der Menschen leitete ihn zu der göttlichen ungeschaffenen, unendlichen Vernunft und Kraft, von welcher jede andere Vernunft und Kraft abstammt. Das Bewußtseyn des Guten allein hielt er schon für eine hinreichende Triebfeder guter Handlungen, verwarf aber die aus der Unsterblichkeit und den inneren, reinen Freuden der Tugend hergenommenen Beweggründe nicht, indem das, was man im andern Leben hoffe, selbst Tugend in ihrem höchsten Grade und das Verlangen nach den Tugendfreuden immer mit Achtung für die Tugend selbst unzertrennlich verknüpft sey. Dieß ist das Wesentliche aus einer Schrift, welche eine treffliche Revision und Kritik der damals bekannten Moralprincipe enthält, und den Ursprung und die Bedeutung der moralischen Ideen sehr befriedigend erklärt[59]. Einen andern Weg gieng Adam Smith, ein weit berühmterer und doch in der Moral nicht so großer Schriftsteller[60]. Weder Vernunft, noch ein moralischer Sinn, sondern Sympathie war ihm die Quelle unserer moralischen Ideen und Gefühle. Als die vornehmsten Gegenstände unserer moralischen Billigung sah er die Handlungen anderer Menschen an, und meinte, daß die moralischen Urtheile, welche wir über unsere eigene Handlungen fällen, nur Anwendungen eines schon

---

59) Review of the principal questions and difficulties in morals. London 1758.

60) Theory of moral sentiments. Lond. 1759. 2 Voll. London 1792.

vorher über andere gefällten Urtheils seyen, und daß wir nur auf diese Art zu einem Gefühle der Pflicht gelangen. Er wollte die Sittlichkeit als etwas darstellen, was durchaus uneigennützig sey, und von allen gebilliget und befolgt werden könne, und daher ließ er unsere sittlichen Urtheile und Gefühle daraus entstehen, daß wir uns in die Stelle anderer versetzen, die Schicklichkeit ihrer Handlungen beurtheilen, und daraus auch für unsere Handlungen allgemeine Regeln ableiten. Das auf diese Weise aufgeführte System enthielt viel Dunkles und Einseitiges. Der letzte Englische Moralphilosoph, welcher hier aufgeführt zu werden verdient, Ferguson, suchte das Princip der moralischen Billigung in einer andern Quelle als seine Vorgänger, nämlich in der Idee der Vollkommenheit, welche ein verständiges und geselliges Wesen sich selbst bildet; er ist übrigens nicht so systematisch und mit sich selbst einig in der Ausführung, als er in der moralischen Anthropologie lehrreich ist[61].

---

61) Sein Hauptwerk: Principles of moral and political science being chiefly a retrospect of lectures delivered in the college of Edinburgh. Edinburgh 1792. 2 Voll. — Noch einige andere Schriften: Whitby Ethicae compend. in us. acad. iuv. Londin 1715. H. Grove a system of mor. philos. published by Thom. Amory 2 Voll. London 1749. Elemens de philos. mor. traduits de l'anglois du Prof. Fordyce par Joucourt. Haye 1756.

Die Verdienste der **Deutschen** um die Moralphilosophie sind keineswegs zu verachten, wenn auch gleich die Schriften ihrer Moralphilosophen kein so großes Publikum gefunden haben, als die der **Englischen** und **Französischen**, und wenn auch das Studium der älteren jetzt von den meisten vernachlässigt werden sollte [62]. Sobald man die Moral als Wissenschaft und System betrachtet, so haben die **Deutschen** wohl mehr gethan, als andere Nationen, und schon die Namen eines **Thomasius** und **Wolf**, eines **Crusius** und **Kant** sind hinreichende Schuzreden für die Verdienste dieser Nation um die Philosophie des Sittlichen, wobei nur noch der Wunsch übrig bleibt, daß ihre Moralisten eben so interessant und lichtvoll, mit eben so viel Geschmack und Menschenkenntniß, Humanität und Gemeingeist, und doch zugleich mit einem so tiefen Sinne, als mehrere **Britten**, über moralische Gegenstände möchten schreiben lernen, wiewohl man nicht vergessen darf, daß auch sie ihre **Mendelssohn** und **Abt**, ihre **Möser** und **Garve** gehabt haben, und **Kant** selbst in diesem Fache sich Verdienste erworben hat.

In dem 17. Jahrhundert hielten sich die **deutschen** Moralphilosophen meist an den **Aristoteles** und lieferten Auszüge und Systeme aus demselben. Unter mehreren [63]) verdient **Horneius** ausgezeichnet

---

62) Dieß in Beziehung auf **Meiners** I. 280 f. 323 f.

63) Sculteti Ethicor. LL. 2. Ursel. 1603. Bartholini Enchirid. ethic. s. epit. philos. mor. Argent. 1630. Scheurl Phil. mor. Helmst. 1642. Reichii Institutt.

zu werden, welcher zu einer Zeit, wo überhaupt unter den neueren Nationen für die Moralphilosophie noch wenig geleistet war, eine Ethik schrieb, wobei er nicht nur den Aristoteles, sondern alle bessere Griechische und Römische Moralisten, nicht nur diese, sondern auch die spätern, namentlich die Scholastiker, benutzte und unter sich verglich, und das Ganze unter sehr einfache und allgemeine Gesichtspuncte brachte [64]). Grotius, welcher in dem Zeitalter dieses Gelehrten lebte, hatte die Bahn gebrochen, welche nachher Pufendorf weiter verfolgte. Dieser führte ein System einer Wissenschaft auf, in welcher zugleich Rechts- und Sittenlehre enthalten war; beiden legte er auch ein gemeinschaftliches Princip zum Grunde. Er sah in dem Menschen ein Wesen, welches von der einen Seite mit einer lebhaften Selbstliebe und einem Triebe zur Selbsterhaltung erfüllt sey, von der andern aber zur Befriedigung derselben der Hülfe anderer Menschen nothwendig bedürfe, und auch gesellige Fähigkeiten und Triebe, freilich neben feindseligen Neigungen, in sich finde. Er schloß daraus, daß der Mensch nur durch Geselligkeit der Glückseeligkeit genießen könne, zu welcher er bestimmt ist, und stellte es als Fundamentalgesetz in seiner Wissen-

---

eth. Geism. 1650. WENDELINI Phil mor. Fcrf. 1665 BECMANN Prim. lineae doctr. mor. Frcf. 1679. EISENHART Institutt. mor. scientiae. Helmst. 1699.

64) Ethicae sive civilis doctrinae de moribus LL. 4. quibus tota ista disciplina non tantum ex Aristot, sed

schaft auf, daß jeder, so viel in seinen Kräften steht, arbeiten solle, das Beste der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen zu befördern und zu erhalten, welches Gesetz jedoch nur durch die Voraussetzung eines höchsten göttlichen Gesetzgebers Kraft erhalte[65]. Er gieng aber nicht tief und verfuhr nicht sehr wissenschaftlich, allein da er sehr klar schrieb, da er der erste war, welcher ein System einer solchen Wissenschaft aufstellte, da er Vernunft und Offenbarung als wesentlich verschiedene Erkenntnißquellen derselben von einander trennte und nur aus der ersten schöpfen wollte, so brachten seine Schriften eine große und dauerhafte Wirkung hervor, und sind allerdings auch in der Geschichte der Moralphilosophie von Wichtigkeit. Leibnitz bearbeitete die praktische Philosophie nicht besonders, aber er warf in seinen übrigen Werken hie und da bedeutende Blicke auf sie. In den Erinnerungen, welche er über Pufendorfs Grundsätze machte, kam er auf eine Autonomie der menschlichen Vernunft[66], und in seiner Monadologie stellte er die Geister der Menschen als Ebenbilder Gottes und alle Geister als einen moralischen Staat desselben in der natürlichen Welt,

---

optimis quibusque veteribus et recentibus autoribus fuse explicatur. Frcf. 1625.

65) De iure naturae et gentium. Frc. 1672. woraus die Schrift: de officio hominis et civis. Frc. 1673. ein Auszug ist.

66) Monita ad Puffendorfii principia Opp. Tom. IV. P. 4. p. 279 sq.

oder als ein Reich der Gnade im Reiche der Natur, und beide Reiche in der vollkommensten Harmonie dar. Wolf der seine ganze Philosophie systematisirte und weiter entwickelte, ist in keinem Theile der Philosophie so original, als in dem, für welchen Leibnitz am wenigsten gethan hatte, in dem praktischen. Von Jugend an hatte er sich die Verbesserung dieses Theils der Philosophie zum Zwecke eingesetzt, und seine erste philosophische Schrift war der Grundriß einer allgemeinen praktischen Philosophie [67]), in welchem er die allgemeinen praktischen Lehren von den besonderen auf eine Art absonderte, wie vorher noch nicht geschehen war. Diesen Grundriß führte er zu einem weitläuftigen Systeme aus [68]). Das Ganze der praktischen Philosophie theilte er in eben diesen allgemeinen Theil, die Ethik [69]), die Oekonomik und Politik [70]) ein. Aus dem Naturrecht machte er wenigstens Anfangs keinen besonderen Theil, sondern verband es mit den übrigen Theilen. Der ganzen praktischen Philosophie legte er die allgemeine Regel zum Grunde: Thue das, was dich und

67) Philos. pract. universalis, mathematica meth. conscripta. Lips. 1703.

68) Philos. pract. univ. Frcf. et Lips. 2 Ti. 1738.

69) Diese beiden Theile sind abgehandelt in den vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1720. 23. 28. 33. 52. Philos. mor. s. Ethica. 4 Ti. Hal. 1750.

70) Beide in den vernünft. Gedanken v. dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Halle 1721.

deinen oder anderer Zustand vollkommener macht, unterlaß, was ihn unvollkommener macht. Vollkommener aber wurde der Mensch seiner Meinung nach dadurch, wenn seine Handlungen und sein daraus erfolgender ganzer Zustand unter sich selbst und mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmen. Er ließ also in diesem Sinne die Sittlichkeit der Handlungen von ihren Wirkungen und Folgen abhängen, diese aber erklärte er für nothwendig und behauptete insofern, daß die freien Handlungen der Menschen an und für sich selbst schon gut oder böse seyen, und nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht werden, daß also auch ein Atheiste zur Tugend verpflichtet sey. Der Vernunft, als dem Vermögen der Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, trug er das Geschäft auf, das Gute und Böse d. h. das, was die Menschen vollkommener oder unvollkommener macht, zu erkennen. Jene allgemeine Regel erklärte er für ein unwandelbares, ewiges und vollständiges Gesetz der Natur und sagte, daß der Mensch als vernünftiges Wesen kein weiteres Gesetz bedürfe, sondern vermittelst seiner Vernunft sich selbst ein Gesetz sey. Sofern übrigens der göttliche Verstand der Urgrund ist, warum aus den Handlungen der Menschen entweder Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entsteht, und die Vorstellung von der einen oder andern der Beweggrund der Begehung oder Unterlassung gewisser Handlungen ist, gab Wolf zu, daß jenes Gesetz zugleich ein göttliches Gesetz sey. Unter den zahlreichen Anhän-

gern der Wolfischen Philosophie haben Canz[71]), Baumgarten[72]), Meier[73]), Darjes[74]) und Eberhard[75]) den praktischen Theil mit besonderem Fleiße und Glücke bearbeitet, und unter den Gegnern in seinem Zeitalter lieferte Buddeus das beste moralische Lehrbuch und zwar als Eklektiker[76]).

Thomasius, ein Zeitgenosse Leibnitzens und Wolfens suchte die ganze Gelehrsamkeit und Philosophie praktisch und gemeinnützig zu machen und verschmähte alle Kenntnisse und Lehren, welche im gemeinen Leben keinen Nutzen hätten und nicht deutlich dargestellt werden könnten, arbeitete daher der Aristotelischen Scholastik seines Zeitalters und Allem, was ihr ähnlich war, kräftig entgegen. Mit diesem Geiste gieng er auch an die philosophische Sittenlehre, welcher er übrigens ohne Verbindung mit der theologisch-christlichen nur wenig Kraft zur Besserung der Menschen zuschrieb. Der Hauptnutzen, welchen er jener zugestand, bestand darinn, daß sie den Menschen zu einer gründlichen Kenntniß seiner selbst und

71) Disciplinae morales omnes etiam eae, quae forma artis nunquam hucusque comparuerunt, perpetuo nexu traditae. Lips. 1739.

72) Initia phil. pract. primae. Hal. 1760. Ethica philosophica. Hal. 1753.

73) Philos. Sittenl. Halle I. 1753. II. 1754. III. 1756. IV. 1766. 2. A. V. 1761.

74) Erste Gründe der Sittenl. Jena 1755. Sonst war er ein Gegner der Wolfischen Philosophie.

75) Sittenl. d. Vern. Berl. 1781.

76) Elementa phil. pract. ed. 7. Hal. 1717. Vgl. Buhle VII. 165ff.

und anderer, und zur Anerkennung seiner Schwäche und Verderbtheit leiten könne. Vernünftige Liebe der Menschen war das regierende Princip seiner ganzen Sittenlehre, das höchste Gut war ihm Ruhe und Schmerzlosigkeit [77]). Dabei suchte er die Natur, die Gattungen, die Abstammung der Affecten und Leidenschaften sorgfältig zu erforschen. Menschenkenntniß, originale und kräftige, obwohl derbe und incorrecte, Darstellung in der Muttersprache, eine lebendige und auch für ein größeres Publicum interessante Manier, über moralische Gegenstände zu raisonniren, haben diesen Sittenlehrer zu seiner Zeit und noch lange nachher unter den Deutschen ausgezeichnet.

Ein sehr bedeutender Gegner der Wolfischen Philosophie und zugleich der Stifter einer neuen philosophischen Schule war Crusius, ein Mann von einem tiefeindringenden philosophischen Geiste, welcher nur dadurch oft irre geleitet wurde, daß er die Philosophie mit der orthodoxen Theologie in Uebereinstimmung zu bringen bemüht war. Auch um die philosophische Moral hat er sich Verdienste erworben. [78]). Er beschränkte die Gültigkeit des Wolfischen Satzes vom

77) Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem glückseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen oder Einleitung der Sittenlehre 6. A. Halle 1715. Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein selbst, oder Ausübnng der Sittenlehre. 6. A. Halle 1715.

78) Anweisung vernünftig zu leben — Lpz. 1744.

zureichenden Grunde, oder vielmehr, er bestimmte den Sinn desselben genauer, um ihn mit der Freiheitslehre in Uebereinstimmung zu bringen, in welcher er den Indeterminismus aufstellte und mit vielem Scharfsinn vertheidigte. Er machte zum ersten Theile seiner Sittenlehre eine allgemeine Thelematologie, in welcher er in der That höher hinaufstieg und mehr umfaßte, als Wolf gethan hatte, ob er sich gleich weit kürzer faßte. Darauf ließ er die Lehre von der tugendhaften Einrichtung des Gemüths, welche er Ethik nannte, folgen, und begriff darunter auch das, was man gewöhnlich Selbstpflichten zu nennen pflegt. Als das höchste moralische Gesetz stellte er auf: Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes und der wesentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller anderen Geschöpfe, was endlich den Verhältnissen der Dinge, die er gemacht hat, gemäß ist, und erkannte damit im Grunde zugleich mehrere oberste Gesetze an. Das Gewissen betrachtete er als einen Trieb, ein göttliches Gesetz in uns zu erkennen. Er nahm daher angeborene Ideen von Gott und dem Sittengesetze an. Er setzte den Grund alles Moralischguten in den Willen Gottes, bemerkte aber zugleich, daß deswegen das Gute nicht willkührlich, sondern wie der Wille Gottes nothwendig sey. Ein dritter Theil begriff die von ihm sogenannte natürliche Moraltheologie oder die Lehre von

den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, ob er schon alle andere Pflichten gleichfalls als Pflichten gegen Gott betrachtete. Ein vierter begriff das von ihm sogenannte Recht der Natur im engeren Sinne oder die Lehren von den Pflichten und Befugnissen der Menschen gegen einander. Den letzten Theil machte die Klugheitslehre aus, welche Crusius scharf von der Tugendlehre trennte. Die Klugheit war ihm die Geschicklichkeit, zu seinen Zwecken gute Mittel zu wählen und anzuwenden, die Tugend aber die Uebereinstimmung unseres moralischen Zustands mit dem göttlichen Gesetze. Er statuirte übrigens allerdings auch Pflichten der Klugheit und lehrte selbst, daß jede Tugendpflicht immer auch zugleich eine Pflicht der Klugheit sey, allein er gründete die Pflichten der Klugheit bloß auf gewisse schon vorher von uns vermöge der Einrichtung unserer Natur begehrte Zwecke und setzte fest, daß nicht alles eine Pflicht der Tugend sey, wozu sich eine Verbindlichkeit der Klugheit erweisen lasse. Den Crusiusischen Grundsätzen folgte in der Hauptsache auch Gellert in seinen moralischen Vorlesungen, welche sich freilich nicht durch Neuheit des Inhalts, nicht durch tiefes Eindringen und strenge Consequenz auszeichnen, aber Muster eines edlern populären und zugleich rührenden, bildenden und bessernden Vortrags der vornehmsten moralischen Lehren sind [79]).

Man kann nicht sagen, daß die Bahn, welche Wolf und Crusius in der Moral betreten hatten,

79) Nach dessen Tode herausgegeben. Lpz. 1770.

von den Deutschen mit Geschicklichkeit und Ausdauer weiter verfolgt worden wäre, welches sie doch allerdings verdient hätte, da diese Männer die Moral von Vernunftgrundsätzen abzuleiten und einen wissenschaftlichen und systematischen Geist in dieselbe zu bringen bemüht waren. Nur wenige, wie Mendelssohn, Sulzer und Reinhard, verfolgen die Bahn, welche Wolf betreten hatte, weiter, das Vollkommenheitsprincip wurde unter ihren Händen zu einem Principe der energischen und harmonischen Entwickelung aller menschlichen Kräfte ausgebildet. Nachdem der erste Eifer der theils überzeugten, theils sectierischen Wolfianer und Crusianer vorüber war, warfen sich die meisten deutschen Moralphilosophen in diejenigen Systeme, in welchen entweder gewisse moralische Gefühle oder die Selbstliebe zu Gründen und Quellen der Moral gemacht wurden. Dazu trug die in Deutschland immer mehr zunehmende Bekanntschaft mit den Englischen und Französischen Philosophen und der Hang zur Nachahmung anderer Nationen unstreitig sehr viel bei. Basedow machte die Beförderung der allgemeinen Glückseeligkeit zum obersten moralischen Gesetze, und kam, wie er selbst sagt, dem Hutchesonschen Systeme am nächsten, im Wissenschaftlichen ist sein Verdienst sehr geringe[80]). Demselben Grundsatze folgte J. D. Michaelis, obgleich mit einem tieferen Blicke und

80) Prakt. Philos. für alle Stände. Copenhagen und Leipzig. 1758. 2 Thle.

Ahnungen eines höheren Princips[81]). Feder, der in der Philosophie überhaupt den Empirismus vertheidigte, that es auch in der praktischen, und kam noch in seinem letzten moralischen Werke zu dem Resultate: So kann und muß also das Gesetz der Selbstliebe für das erste der moralischen Gesetze erklärt werden, weil nur dasselbe allein im Grunde des Willens unerschütterlich befestiget ist, alle übrigen durch dasselbe erst völlige Begründung und Befestigung erhalten, wobei doch noch hinzugesetzt wird: Aber ergiebiger an allseitigen Folgen, gesicherter schon gegen Irrthümer, die beim einfachen Princip der Selbstliebe noch nicht abgeschnitten sind, ist freilich der Grundsatz der allgemeinen Vollkommenheit; dieser muß daher in der moralischen Wissenschaft so bald als möglich gefolgert, und nun an die Spitze der übrigen gestellt werden[82]). Nach und nach wurde es in Deutschland herrschende Gewohnheit, nicht nur Moral, sondern auch Religion und Christenthum von dem Principe der Glückseeligkeit abzuleiten und auszuführen[83]). Garve bildete sich auch als Moraliste vornehm-

---

81) Seine Moral ist von mir nach seinem Tode herausgegeben. Gött. 1792. 2 Thle.

82) Untersuchungen über den menschlichen Willen 3 Thl. Lemgo 1786. S. 211. I. 1779. II. 1782. IV. 1793. Eb. Praktische Philos. Gött. 1776. Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens. Gött. 1782.

83) S. unter mehreren Schriften: System der moral. Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker

lich durch die berühmteren englischen Schriftsteller. Ein strenges System der Moral scheint er nicht einmal für möglich gehalten zu haben. Er entwickelte seine moralischen Ideen in Anmerkungen zu übersetzten Schriften der Engländer, Römer und Griechen[84]), und nachdem er auch die Kantische Epoche erlebt und eine historische Uebersicht der verschiedenen Moralprincipien von Aristoteles bis auf Kant geliefert hatte, so machte er ein merkwürdiges Glaubensbekenntniß in Ansehung der allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre bekannt. Hier bekennt er sich als einen Prediger des allgemeinen Menschensinns in der Philosophie, welcher von sinnlichen Wahrnehmungen, Empfindungen und Trieben anfange, um zu den sittlichen Vorschriften zu gelangen. Er stellte gewisse allgemeinste Grundsätze der Sittenlehre, nämlich die der Glückseeligkeit, Vollkommenheit, Schicklichkeit, Wohlthätigkeit, Ordnungs- und Gesetzmäßigkeit auf, gestand dabei zu, daß sie nicht die absolut ersten seyen, zweifelte aber, ob es

---

Allen Christen und Nichtchristen lesbar, von C. F. Bahrdt, I. u. II. Th. 3 A. Berl. 1791. III. Thl. Rig. 1792.

84) Fergusons Grundsätze der Moral. Phil. Leipz. 1772. Philos. Anmerk. und Abhandl zu Ciceros Büchern von den Pflichten. Breslau 1783. Die Ethik des Arist. übers. und erläutert. I. Band, nebst einer zur Einleitung dienenden Abhandl. üb. d. verschied. Principe der Sittenl. von Arist. an bis auf unsere Zeiten. Bresl. 1798.

solche überhaupt für Menschen gebe[85]). Platner lieferte eine Moralphilosophie, in welcher er zwar trefflichen Scharfsinn und Gelehrsamkeit zeigte, auch die Geschichte einzelner moralischer Begriffe und Dogmen erläuterte, welche aber, wie er nachher in einer ganz neuen Ausarbeitung selbst gestand, ohne festen Grund und Haltung war, worinn keine allgemeine Moralphilosophie vorangeschickt, die Freiheit des Willens nicht fest gestellt war, und daher die Lehren nur locker unter sich zusammenhiengen. Er schien Anfangs das Princip der Selbstliebe am meisten zu begünstigen, zugleich aber die Unzulänglichkeit desselben und das Bedürfniß eines reinen, formalen Moralgesetzes dunkel zu fühlen, bis er dieses in Kants Schriften deutlicher entwickelt fand, und ihm seinen unbedingten Beifall schenkte, jedoch so, daß er einigen Nebensätzen, mit welchen es dieser Weltweise umgeben hatte, widersprach[86])

Kant selbst fängt in der Geschichte der Moralphilosophie allerdings eine neue Epoche an. Wenn auch sein System große Aehnlichkeit mit den Grundsätzen des Plato und gewisser Scholastiker, des Cudworth und Price hat, so ist es doch in gewissen wesentlichen Punkten und in seinem ganzen Zusammenhange völlig neu, und, wenn es auch insofern nicht

85) Eigene Betrachtt. über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ein Anhang zur Uebersicht rc. Bresl. 1798.

86) Philos. Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philos. Gesch. II. Thle. Lpz. 1782. N. Ausarb. Lpz. 1800.

nicht neu seyn will, als es nur das moralische Bewußtseyn des Menschen aussprechen will, so ist es doch als philosophische Kritik neu und original. Auch hat es keinen Anstand, daß dadurch eine Revolution in dem philosophischen Forschen über das Sittliche bewirkt und wiederum ein gründlicherer Geist in unsere moralischen Forschungen gekommen ist. Kant stellte zuerst eine praktische Metaphysik auf, welche nicht bloß eine allgemeine praktische Philosophie war, sondern die praktischen Ideen und Grundsätze a priori aus der reinen Vernunft ableitete. Diese Ideen betrachtete er nicht bloß, wie manche andere, als Abdrücke göttlicher Ideen, oder als Modos der göttlichen Substanz oder als göttliche Eingebungen, oder als Anschauungen göttlicher Ideen, sondern als vollkommene freie und eigene Producte der menschlichen Vernunft selbst. Er stellte diese Vernunft in einem so vollen Sinne als praktisch, selbstgesetzgebend und gebietend vor, wie vor ihm noch nicht geschehen war. In ihr fand er auch das höchste Princip aller Moral, welches bloß formal seyn könne, und zugleich die Regel und Triebfeder, den Zweck und Grund des tugendhaften Handelns ausdrücke. Es bestand darinn, daß man der Vernunft gemäß oder nach allgemeinen Gesetzen handeln soll. Schon in der Forderung dieses Gesetzes und in dem Bewußtseyn, daß wir ihm gemäß handeln sollen und können, fand dieser Weltweise eine nothwendige Voraussetzung unserer Freiheit. Er suchte zu zeigen, daß alle andere angeblich höchste moralische Principe diesen Rang nicht verdienen, daß sie material seyen und insge-

samt auf das Princip der Selbstliebe zurückkommen, welches gar keine Sittlichkeit begründe. Er lehrte, daß die Vernunft schon allein durch sich selbst kräftig genug sey, Achtung für ihr Gesetz in dem Menschen zu erregen und ihn zu tugendhaften Handlungen zu bestimmen. Bei solchen Handlungen ließ er der Selbstliebe, den Empfindungen, den Trieben, den Eindrücken äußerer Objecte und der fremden Autorität nicht den geringsten bestimmenden Einfluß zu, sogar die Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe, welche aus der Tugend entspringt, sollte dabei nicht berücksichtiget werden, sondern bloß das reine, unbedingte Gebot der Vernunft. Ein Gefühl sollte freilich vor solchen Handlungen vorhergehen, ein Gefühl der Unlust, Einschränkung und Niederschlagung in unserer sinnlichen Natur und ein Gefühl der Erhebung und Selbstachtung, sofern wir vernünftige Wesen sind, aber auch dieß Gefühl sollte durch unsere reine Vernunft bewirkt werden. Doch sollte die Sittlichkeit ein Bewußtseyn der Würdigkeit, glückseelig zu seyn, in sich schließen, und in der Idee des höchsten Guts die Harmonie der sinnlichen und vernünftigen Natur des Menschen hervortreten. Was dieser Philosoph nachher unter dem Namen einer Tugendlehre geliefert hat, entsprach freilich den Erwartungen nicht ganz, welche man nach einer solchen Kritik der praktischen Vernunft gefaßt hatte, und schien selbst das Unausführbare des Princips in einem Systeme darzuthun[89]).

---

89) Kritik der reinen Vernunft 1. A. Riga 1783. Methodenl. 2. Hauptst. Grundlg. zur Metaph. der Sitten. Riga

Uebrigens wurden diese Grundsätze nachher von vielen mit oder ohne Einschränkung vertheidiget und angenommen und in Systemen und Lehrbüchern ausgeführt [90]) aber auch vielfältig und nachdrücklich angegriffen [91]). Fichte hatte ursprünglich die Absicht, die kritische Philosophie zu vollenden, wider alle Angriffe zu schützen und zur vollkommenen Wissenschaft zu erheben. Er stellte also eine allgemeine Wissenschaftslehre auf, worinn aus dem Ich, als einer absoluten Thätigkeit, Alles, auch das, was als Nich-

---

1785. 1792. Krit. d. prakt. Vern. Riga 1788. Krit. d. Urtheilskr. Berl. 1790. besonders im 2. Thl. Relig. innerh. d. Grenz. d. bloßen Vern. Königsb. 1793. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendl. u. Rechtslehre. Königsb. 1797.

90) Kiesewetter über d. ersten Grundsatz der Moral. Philos. 2 Thle. Berl. 1789. 90. C. C. E. Schmid Versuch einer Moral. Phil. Jena 1790. 2. A. 1792. 3. A. 1795. 4. A. 2 Bde. 1802. S. Mutschelle üb. d. Sittlichgute. Münch. 1788. L. H. Jakobs philos. Sittenlehre. Halle 1794. K. H. Heidenreich Propädeutik d. Moral. Philos. nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Lpz 1794. 3. Thle. J. H. Tieftrunks philos. Untersuchungen üb. d. Tugendlehre zur Erläuter. u. Beurtheilung d. metaphys. Anfangsgr. d. Tugendl. d. Kant. Halle I. 1798, II. 1805. Versuch über den ersten Grundsatz der Sittenl. von G. Henrici I. Lpz. 1799.

91) G. A. Tittel über Kants Moralform. Frkf. u. Lpz. 1786. J. C. Schwab Vergleichung d. Kantischen Mor. Princ. mit dem Leibn. Wolfischen. Berl. 1800. Meiners Gesch. d. Ethik 2 Thl. Bouterwek Apodikt. II. 157 ff. u. a.

tich gesetzt ist, entwickelt und der vollendetste Idealismus behauptet wird. In der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, einem ungemein dunklen Buche, stellte er aus moralischen Gründen und zum Behufe des moralischen Handelns den Glauben an eine wirklich vorhandene Sinnenwelt und an eine übersinnliche Welt wieder her, und machte es zum höchsten moralischen Principe, daß wir uns bloß nach dem Begriffe der Selbstthätigkeit und um ihrer selbst willen bestimmen sollen[92]). Späterhin ist er von diesen Grundsätzen mehrfach abgekommen. Die Philosophie der absoluten Identität gebraucht zwar auch moralische Ausdrücke, und will auch ihre Moral haben, aber sie gebraucht jene in einem nichtmoralischen Sinne und kann diese nicht zu Stande bringen. Sie redet von Freiheit und Zurechnung, von Unterschiede zwischen dem Guten und Bösen, hebt aber alles dies im Grunde wirklich auf. Sie lehrt daß die Freiheit eins mit absoluter Nothwendigkeit sey, daß frei sey, was den Gesetzen seines Wesens gemäß handle, daß das Wesen und die Handlungen des Menschen, so wie aller übrigen Dinge, durch einen ewigen intelligiblen Uract nothwendig bestimmt und doch zugleich auch seine eigene That seyen, daß sie Evolutionen des Wesens Gottes seyen,

---

92) System der Sittenl. nach den Princ. d. Wiss. Lehre. Jen. u. Lpz. 1798. Vergl. Gött. Bibl. d. theol. Literat. IV. 633 ff. G. F. A. Mehmel Lehrb. d. Sittenl. Erlang. 1811.

daß eine aus freyer Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit unmöglich sey[93]). Wir haben auch eine Kritik der bisherigen Sittenlehre erhalten, vor welcher kein bisher geliefertes System besteht, und nach welchem die Sittenlehre noch gar nicht zu einer Wissenschaft erhoben ist, welche aber doch noch den Spinoza und nach ihm den Plato allen andern vorzieht[94]) Nachher hat man bald das Handeln nach der Idee des Guten, welches man in der Vereinigung des natürlichen Verlangens mit dem sittlichen setzte, bald den sittlichen Geschmack zum Obersten in der Sittenlehre erhoben, bald sie eklektisch und kritisch aus den bisherigen Systemen gebildet[95]). Unter

---

93) Schellings Philos. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit u. die damit zusammenhängenden Gegenstände in den Phios. Schriften B. I. Landh. 1809. S. 399 — 511. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des H. F. H. Jakobi. Tüb. 1812. A. Buchner die ersten Grundsätze der Ethik dargestellt. Landshut 1807. J. Thanner Lehr- u. Handbuch der prakt. Philos. I. Th. Salzb. 1811. G. M. Klein Versuch die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolst. 1811. Krause Sittenlehre der Vernunft. Baader über die Begründung der Ethik durch die Physik. München 1813.

94) Grundlinien einer Krit. d. bish. Sittenl. v. F. Schleiermacher. Berl. 1803. J. R. Wyß Vorlesungen über das höchste Gut 2 Thle, Bern 1811.

95) F. Bouterweks praktische Aphorismen. Leipz. 1808. Ebend. Lehrb. der philos. Wissensch. 2 Thle. Gött. J. F. Herbart allgem. prakt. Philos. Gött. 1808. J. Salat die Moralphilos, dargest. Landsh. 1810.

Unter andern Nationen ist über die Moralphilosophie nicht so viel geschrieben und geleistet worden [96]).

---

96) Von Italienern sind mir bekannt: L. A. MURATORI la filosofia morele 2 ed. Veron. 1737. G. CREMONA lezioni academiche di filos. mor. Rom. 1758. J. A. BACCHII Ethicor. LL. 5. 3. Voll. Lucc. 1760 A. GENVOESI della diceosina o sia della filos. del giusto e dell' onesto. Nap. 1777. 3. Voll. UBALD CASSINA de morali disciplina humanae societatis. Parm. 1773. ANSALDI Riflessioni sopra i mezzi di perfectionare la filos. mor. Torin. 1778. G. MORARDO l'uomo guidato della ragione etica dimostrativa. Torin. 1780. Von Spaniern: G. MAJANSII generosi Valentini. Institutt. phil. mor. LL. 3. ed. 2, T. I. Matrit. 1777. II. 1778 Dieß Buch ist meist aus Griechen und Römern gezogen, mit viel Psychologie und Anthropologie ausgestattet, auch christliche Ideen sind an die philosophischen angeknüpft. Die Mor. Phil. wird darinn so definirt: Sie ist die Wissenschaft, die menschlichen Handlungen, nach dem von Gott natürlich durch die Vernunft geoffenbarten Willen zu leiten, um zum Genuß des höchsten Guts zu gelangen. Eine Wissenschaft nennt er sie, um damit wider die Aristoteliker zu erklären, daß sie ihre gewisse Principien und Demonstrationen, wie die Mathematik und Physik habe, wie z. E. die: Liebe das höchste Gut, erhalte dich selbst, lebe mäßig und gerecht; obgleich die Anwendung der Principien oft äußerst schwer sey.

Geschichte der theologischen Moral, Casuistik und Mystik [97])

I. Vom Ende des apostolischen Zeitalters bis zu Constantin dem Großen.

Schon in dieser Periode offenbart sich bald ein Unterschied zwischen der Moral der Lehrer der zahlreicheren, herrschenden, katholischen Kirche und der Häretiker. Die Katholiker zeichnen sich dadurch aus, daß sie auch dem alten Testamente göttliches Ansehen zugestanden, es als eine Erkenntnißquelle der Moral betrachteten und einiges in demselben als göttliches Gesetz für Juden, anderes als göttliches Gesetz für alle Menschen ansahen, daß sie zwischen der gemeinen und höheren christlichen Tugend, zwischen moralischen Geboten und Rathschlägen unterschieden und der ehelosen Keuschheit, der freiwilligen Armuth und den Fasten eine besondere Heiligkeit beilegten, daß sie gewisse theoretische Ueberzeugungen als etwas Freywilliges und Verdienstliches, als ein Tugend betrachteten, daß sie das Märtyrerthum in die ersten Reihen der Tugenden stellten, daß sie dem Menschen auch nach dem Sündenfalle das Ver-

97) Gesch. d. Sittenl. Jesu. Gött, II. 1802. III. 1812 Gesch. d. christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissensch. Gött. 1808. Gesch. der theol. Wissensch. seit der Verbreitung der alten Liter. I. Gött. 1810. S. 52 — 92. 304 — 532. I. 1811. S. 593 — 667. Gesch. d. philos. ebr. u. christl. Mor. Hannov. 1806. In diesen Schriften findet man die Belege und die Literatur zu dem hier gelieferten Grundrisse. Nur das Nothwendigste davon soll hier angeführt werden.

mögen der moralischen Freiheit zuschrieben, Eidschwur, Todesstrafe, Widerstand gegen Unrecht, Todschlag, auch bei der Nothwehr und das Zinsennehmen, für verboten hielten. Alle waren in gewissem Sinne moralische Mystiker. Alle glaubten, daß Stuffenfolge und weise Accomodation im moralischen Unterrichte Statt finden müsse und selbst schon im A. und N. T. Statt finde. Fast alle machten von der Philosophie, besonders von der stoischen und platonischen, in der christlichen Moral Gebrauch und stellten im Ganzen eine bessere und gesundere und der Menschheit im Großen angemessenere Moral auf, als damals unter irgend einer philosophischen Secte, oder irgend einer Religionsgesellschaft vorhanden war. Ihre Moral hielt den Mittelweg zwischen Laxität und Rigorismus. Systematisch wurde die christliche Moral nur wenig von ihnen bearbeitet, ihre Hauptbemühung gieng dahin, sie wider Heiden zu vertheidigen und den Christen diejenigen moralischen Vorschriften zu erklären und einzuschärfen, welche ihrem vorhergehenden Lebenswandel am meisten entgegengesetzt, und im Christenthum charakteristisch waren. Uebrigens war allerdings etwas Systematisches in der moralischen Erkenntniß der meisten Kirchenväter, und Clemens von Alexandrien liefert einen wohlgeordneten, fortschreitenden moralisch religiösen Cursus in drei zusammenhängenden Werken, welche eine Moral für Heiden, die zum Christenthum geführt werden sollen, eine für Anfänger und eine für Vollkommene in sich fassen. In einigen Punkten wichen die Katholiker selbst von einander ab. Einige verurtheil-

ten die Lüge durchaus in jedem Falle, andere erklärten sie in gewissen Fällen für erlaubt. Einige schrieben der Philosophie mehr, andere weniger, andere gar kein Ansehen in der theologischen Moral zu. Die griechischen Väter schrieben über moralische Gegenstände mit mehr philosophischem Geiste, mit mehr Geschmack und Gelehrsamkeit, gestanden dem Menschen einen höheren Grad von Freiheit und natürlicher Würde zu, urtheilten milder und billiger von den Tugenden der Heiden, machten die Moral unabhängiger von der Dogmatik und reinigten selbst diese durch jene. Die lateinischen Väter sind auch in der Moral strenge Supernaturalisten, sehen die Tradition als eine höhere Quelle in der Moral an, denn die Vernunft, lassen sich mehr durch Autorität und Phantasie, als durch Philosophie und Beobachtungsgeist leiten, sind im Ganzen strenger und bestimmter, als die griechischen, beschränken die Freiheit des Menschen mehr durch das angeerbte moralische Verderben. Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Clemens, Origenes Cyprian, Minucius Felix haben auf die angegebene Art über christliche Moral geschrieben. Die häretischen Partheien haben sich durch folgende Merkmale von einander selbst und von den Katholikern ausgezeichnet. Einige vermischten das Judenthum mit dem Christenthum und schrieben dem Mosaischen Gesetze eine fortdauernde Verbindlichkeit zu, andere aber verwarfen das Judenthum und erklärten selbst den Judengott für einen ganz anderen, als den Christengott. Einige hielten sich mehr an das Allgemeine,

Geistige und Moralische des Christenthums, als an seinen Buchstaben, an Historie und Tradition, und verbanden damit eigene, freie philosophische Untersuchungen. Einigen schien das Christenthum selbst noch nicht vollkommen genug, sie wollten es vervollkommnen entweder durch Vernunft und Philosophie oder mit Hülfe des heiligen Geistes, welcher nach Christus gekommen wäre und seine Moral erst vollendet oder in ihrer ganzen Strenge vorgetragen hätte. Eine solche Inspiration der biblischen Bücher überhaupt, als die Katholiker annahmen, nahmen die Häretiker nicht an. Jüdischgesinnte Christen waren die Nazarener, Ebioniten, Elcesaiten, freie philosophische Christen waren die Gnostiker. Solche, welche die Vollendung der Moral des Christenthums von neuen göttlichen Offenbarungen ableiteten, waren die Montanisten und Manichäer.

II. Von Constantin bis in das Zeitalter der Scholastik.

Die Moral der katholischen Kirche wurde jetzt weit reicher und fruchtbarer, sie wurde schärfer und vielseitiger in ihren Principien untersucht, sie wurde mehr entwickelt und angewandt, als vorher. Da die Kirche sich immer weiter ausbreitete und sich eine festere und zusammengesetztere Organisation gab, so konnte sie einer sehr detaillirten Moral und sittlichen Gesetzgebung nicht entbehren. Die Hauptgegenstände, welche man in das Gebiet der Moral zog, blieben dieselbigen, allein man ergründete sie tiefer und führte sie mehr aus. Die Mystik trat noch mehr hervor und

wurde auf philosophische Principien zurückgebracht. Kein Gegenstand wurde mit so viel Eifer und Geist behandelt, als der geistliche Stand, seine Würde und Bestimmung. Die Moral der katholischen Kirche wurde auch systematischer und wissenschaftlicher. Es wurden mehrere Versuche gemacht, sie in ein wissenschaftliches Ganzes zu bringen. Bald stellte man die reine biblische, bald zugleich auch die kirchliche Moral zusammen, oft, ja meistentheils, mischte man auch Philosophie ein. Selbst die strengsten supernaturalistischen Moralisten fanden doch für nöthig, philosophische Principien und Raisonnements mit der christlichen Moral zu verbinden. Am meisten Einfluß hatte die Akademie und die Stoa, doch immer mit geziemender Unterordnung unter die Offenbarung, Schrift und Tradition. Man bemerkt auch ein Bestreben, Ein höchstes Princip oder mehrere obere Principien derselben aufzustellen; mehrere stellen die Liebe zu Gott nicht nur aus biblischen, sondern auch aus philosophischen Gründen als ein solches auf. Daß das Christenthum jetzt zur Oberherrschaft in mehreren Reichen gelangte und das Heidenthum nach und nach verdrängte, hatte gleichfalls Einfluß auf die Behandlung und den Vortrag der christlichen Sittenlehre, auf das Aeußere und Innere derselben. In der ersten Periode schrieben die christlichen Moralisten unter Verfolgung, Leiden und Gefahr, und daher kam es, daß so oft in ihren Schriften ein Ton von Wehmuth und Rührung, oder von muthigem und tapferem Anstreben und Widerstand gegen Noth und Elend herrscht, daß sie sich so oft und ausführlich über die Pflichten

unter Beiden verbreiten; daß sie so oft mehr mit bewegtem Gemüthe, als mit ruhigem Nachdenken schreiben. Jetzt wird mehr ein Ton der Zuversicht, der Ruhe, des Triumphs in ihren Schriften herrschend. Es werden mehrere Vorschriften gegeben, wie sich die Menschen im Glücke und Wohlstande zu verhalten, wie sie sich gegen weltliche Reitze und Anlockungen zu verwahren, sich in Vergnügungen und Genüssen zu mäßigen oder zu enthalten und sich als Bürger in christlichen Staaten zu betragen haben. Doch waren auch in diesen Staaten immer noch Heiden und die Christen selbst vermischten noch heidnische Sitten und Gebräuche mit christlichen. Dieß erforderte besondere Anweisungen wie die katholischen Christen, als die herrschende Parthie sich gegen Heiden zu verhalten und selbst alles Heidnische zu vermeiden haben. Es wurde vieles bloß deswegen untersagt, weil es damals in Verbindung mit dem Heidenthum stand. Doch wurden die christlichen Moralisten nach und nach in gewissen Stücken toleranter gegen das Heidenthum, manche heidnische Sitten und Gebräuche verloren ihre Bedeutung und Wirkung und nahmen zuletzt selbst eine christliche Bedeutung an. Nachdem das Christenthum Staatsreligion geworden war, mußte es sich auch mit gewissen Gesetzen und Einrichtungen des Staats, welchen es vorher zuwider war, befreunden. Der Eid wurde doch jetzt von gewissen christlichen Moralisten zugestanden und selbst zuweilen verordnet. So milderte man auch die alten Grundsätze in Ansehung der Sclaverei, des Ehebruchs, der Ehescheidung, weil sie zum Staate nicht paßten oder in

der Praxis unzureichend waren, oder nicht durchgesetzt werden konnten. Da jetzt die katholische Kirche mit der weltlichen Macht verschwistert war und selbst Macht hatte, so kam die Frage aufs neue in Betracht, wie Nichtchristen und Ketzer zu behandeln seyen, und ob Gewalt und Zwang gegen sie angewandt werden dürfe und solle. In der ersten Periode hatten die Väter insgesammt sich dawider erklärt, auch jetzt thaten es noch manche, allein es wurden doch auch von mehreren sehr angesehenen Vätern gewaltsame Maaßregeln, ja sebst Lebensstrafen angerathen, mit Gründen vertheidiget und gerechtfertiget und selbst vorgeschrieben. Auch noch jetzt waren die Väter wegen der Unsittlichkeit der Lüge getheilt, Aber jetzt verwarfen sie einige der angesehensten unter ihnen durchaus und noch nie war die innere moralische Verwerflichkeit jeder Lüge mit so starken Gründen dargethan worden, als von Augustinus geschehen ist. Uebrigens bestand die sogenannte Oekonomie im Lehren und Streiten, welche so viele Väter vertheidigen und anwenden, zum Theil in lügenhaften Bequemungen und frommen Betügereien. Der Selbstmord wurde fortdauernd von den Vorstehern und Lehrern der Kirche als gottlos und pflichtwidrig verdammt, ausgenommen in dem Falle, wenn Jungfrauen nur auf diese Art ihre Keuschheit retten können: so dachte man auch schon in der ersten Periode; jetzt aber widersetzte sich Augustinus dieser Meinung, und erklärte den Selbstmord auch in diesem Falle für verboten, gab übrigens zu, daß es Fälle gebe, in welchen es zweifelhaft sey, ob nicht eine höhere göttliche Autorität das Selbsttöd-

ten anegordnet habe. Die Keime der Mönchsmoral waren schon iu der ersten Periode da. Allein bestimmte Ermahnungen und Anweisungen zum eigentlichen, mit einer Absonderung von der menschlichen Gesellschaft verbundenen Mönchsleben gab es noch nicht. Jetzt, da das Mönchsleben sich in mannigfaltigen Formen ausbildet und über die ganze christliche Welt verbreitet, wird es einer der vornehmsten Gegenstände, womit sich die Kirchenschriftsteller beschäftigen. Die Natur und Würde dieses Lebens, die Gründe und Absichten, die Pflichten und Wirkungen desselben werden vielfältig erklärt. Es wird nachgeforscht und untersucht, in welchem Verhältniß das cönobitische und anachoretische Leben, der Mönchsstand und der Clerus zu einander stehen. Es wird wider die Ueberspannungen des ascetischen Lebens und dahin gearbeitet, daß die mönchische Tugend der sogenannten gemeinen Tugend nicht im Wege stehe. In den Lehren von der Erbsünde, der Freiheit, der Gnade und ihrem Verhältnisse sind die Katholiker nicht mit sich einig geworden. Keiner hat dem Menschen die Freiheit gänzlich abgesprochen. Allein sie wichen darinn ab, daß sie ihm verschiedene Grade und Gattungen von Freiheit zuschrieben. Die Griechen unterscheiden sich immer noch dadurch, daß sie dem Menschen einen höheren Grad hon Freiheit zugestehen; sie erklären sich selbst jetzt häufiger und ausführlicher über diese, so wie über andere natürliche moralische Kräfte und Anlagen des Menschen und widerlegen diejenigen, die sie ihm absprechen. Allein auch im Occidente gewinnen diese griechischen Lehren jetzt mehr Einfluß

und Umlauf, bis nach und nach die Augustinische Theorie die Oberherrschaft gewinnt.

Unter den lateinischen Moraltheologen heben sich einige vor andern hervor, theils durch inneren Gehalt, theils durch Anzahl, theils durch Wirkungen ihrer Schriften. Lactantius schrieb über diese Gegenstände in ächt römischer Schreibart und Beredsamkeit, vertheidigte und erläuterte die hohen Vorzüge der christlichen Sittenlehre vor dem Heidenthum und den philosophischen Moralsystemen der Griechen und Römer. Ambrosius war sehr fruchtbar in moralischen Schriften, die freilich keine eigentlich gelehrte und philosophische Bildung, aber doch oft einen gesunden praktischen Blick und immer Eifer und wahres Interesse an der Sache selbst verriethen. Die vornehmste ist die von den Pflichten, worinn er Cicero's bekannte Schrift nachahmt, ausschreibt, berichtiget, die christliche Moral darstellt und ihre Erhabenheit über die der Griechen und Römer durchführt. Hieronymus zeigt sich in seinen moralischen Schriften als einen Welt- und Menschenkenner, als einen Sittenmaler, als einen Rhetor, als einen fertigen Dialektiker, aber nicht als einen ruhigen und methodisch forschenden Philosophen. Er schreibt heftig, anmaaßend schmähend, tumultuarisch und eben so mönchisch strenge als er es selbst war. Seine meisten moralischen Schriften sind dem Mönchsleben gewidmet. So schwärmerisch er für dieß Leben eingenommen war, so gab er doch für dasselbe sehr vernünftige und zweckmäßige Regeln. Das Fleischessen hielt er unter dem Evangelium für verboten. Die Kezerei betrachtete er nicht

bloß als Irrthum, sondern als Unsittlichkeit und Gottlosigkeit. Zu einem noch größeren Ruhme und zu einer ausgebreiteteren und dauerhafteren Wirksamkeit als er gelangte Augustinus, ein gründlicher Gelehrter, ein denkender Philosoph in allen Fächern dieser Wissenschaft, ein beredter, origineller, unermüdet thätiger Schriftsteller, ein weiser, frommer, gar nicht hab- und herrschsüchtiger Bischoff. Er war ein strenger christlicher Supernaturaliste geworden, nachdem er vorher theils Anhänger philosophischer Secten, theils Bekenner eines Vernunftchristenthums, theils Ungalubiger und Skeptiker gewesen war. Er vertheidigte jetzt die Lehren von der Erbsünde, der absoluten Prädestination, den unwiderstehlichen und unverdienten Gnadenwirkungen; alles, was dawider gesagt werden kann, wußte er gar wohl und widerlegte es. Dabei behauptete er, daß durch jene Lehren Freiheit und Sittlichkeit des Menschen gar nicht aufgehoben werden, und führte im Ganzen ein sehr reines System der Sittenlehre auf. Die Tugend beschrieb er als die höchste Liebe zu Gott, welcher die unwandelbare Wahrheit und Gerechtigkeit, die Urquelle der Moralgesetze, und welcher jedem zur Anschauung in seinem Gemüthe gegeben ist. Alle einzelne Tugenden betrachtete er nur als verschiedene Zweige und Modifikationen der reinen Liebe zu Gott um sein selbst willen, und wollte, daß man in Allem, was man sonst liebt, nur Gott lieben sollte. Das höchste Gut war ihm Gott, und subjectiv das Anschauen und Genießen Gottes oder das ewige und seelige Leben. Durch seine tiefe Verehrung gegen die H. Schrift

wurde

wurde er veranlaßt, einiges, was er nach seinen sittlichen Principien für unerlaubt hielt, für erlaubt zu erklären oder gewissen Schriftstellen einen ihnen fremden Sinn aufzudrängen. Von der Ehe lehrte er, daß sie nichts Böses sey, vielmehr manches Gute an sich habe, daß aber die keusche Ehelosigkeit doch besser sey. Die Verfolgung der Ketzer und die Zwangsmittel, um sie zur Gemeinschaft der wahren Kirche zu führen hatte er Anfangs für unerlaubt und zweckwidrig gehalten, in der Folge erklärte er sie für erlaubt und pflichtmäßig, weil viele Menschen nur auf diese Weise zum wahren Glauben und zu einem gottseeligen Leben gebracht werden können, weil die Belehrung nachher hinzukommen könne, weil die wahre Kirche keine Verfolgung leiden dürfe, sondern andere aus Liebe und zu ihrem eigenen Besten verfolgen müsse. Doch verwarf er die Lebensstrafen der Ketzer, welche bald nach ihm der Römische Bischof Leo billigte. Der Gallische Presbyter Salvianus zeichnete sich vornehmlich dadurch aus, daß er den Schenkungen und Vermächtnissen an Kirchen und Klöster einen äußerst hohen moralischen Werth beilegte und ihn mit vielen Gründen vertheidigte. Der Römische Bischof Gregor ist hier vorzüglich wegen seiner moralischen Pastoralregel merkwürdig, welche einen so ausgebreiteten und dauerhaften Einfluß gewann. Isidor, Erzbischof von Hispalis gab eine Sammlung von Sentenzen heraus, in welchen die Moral einen weit größeren Raum einnahm, als die Dogmatik. Sie sind sehr verständig aus den Vätern zusammengestellt. Aehnliche doch nicht so zweckmäßige und

nützliche Sammlungen veranstaltete auch der Englische Mönch Beda.

Unter den griechischen Moraltheologen hat Basilius der Große sich um die Moral noch mehr Verdienste erworben, als um andere theologische Wissenschaften. Er hob sie sehr hervor, lieferte eine reine biblische Moral: suchte seine Zeitgenossen von dogmatischen Streitigkeiten zur christlichen Moral zu leiten und dadurch auszusöhnen, lehrte eine sebstständige menschliche Tugend, führte mehrere einzelne moralische Materien mit Gründiichkeit, Menschenkenntniß und Beredsamkeit aus und verband auf eine zweckmäßige Art Philosophie mit der christlichen Sittenlehre. Johannes Chrysostomus war ein Mann von einer ganz praktischen Richtung. Seine Schriften enthalten eine fast unübersehliche Fülle und Mannigfaltigkeit moralischer Belehrungen und Beobachtungen, eine tiefe Kenntniß der Menschen, sprechende Sittengemälde und einen treffenden und kräftigen moralischen Ausdruck. Seine Schrift von der Würde und Führung des geistlichen Amts zeichnet sich durch eine besondere Stärke und Schönheit des Styls und auch durch die Vortrefflichkeit des Inhalts vor andern Schriften des Alterthums über denselben Gegenstand aus. Die beiden Mönche, Isidor von Pelusium und Nilus waren Schüler oder wenigstens Nachahmer von Chrysostomus, hatten aber doch in der Moral manches Eigenthümliche. Gregor von Nazianz beantwortete die Einwürfe des Kaisers Julianus auch wider die christliche Moral und setzte zugleich die hohen Vorzüge derselben vor der

heidnischen ins Licht, wie auch späterhin Cyrill von Alexandrien that. Gregor von Nyssa war ein trefflicher Moraliste, er philosophirte über die moralische Lehren des Evangeliums, war von dem sittlichen Geiste desselben durchdrungen und bekämpfte manche moralische Irrthümer mit großem Nachdrucke. Vom 6. Jahrhundert an werden die moralischen Schriften immer seltener und dürftiger. Man findet nur noch einzelne moralische Abhandlungen, Sammlungen von moralischen Aussprüchen aus der Bibel, den Vätern und auch wohl heidnischen Schriftstellern, Anreihungen von Gedanken über gewisse Tugenden und Laster, Regeln für das Mönchsleben, für die Kirchenbuße und die Einrichtung der guten Werke.

Die Mystik war den Kirchenvätern nie fremd gewesen, jetzt machte sie besonders in der egyptischen und griechischen Kirche, vorzüglich unter den Mönchen, große Fortschritte. Der Egyptische Makarius beschreibt den mystischen Zustand und die reine Liebe zu Gott mit sehr viel Bestimmtheit, und ein Unbekannter, welcher den Namen Dionysius der Areopagiten annahm, den Plato gelesen und sich für gewisse Ideen desselben begeistert hatte, leitete die Mystik aus philosophischen Principien ab, und versuchte sie in ein System zu bringen. Sein Buch wurde auch ins Lateinische übersetzt und gewann im Occidente gleichfalls großen Einfluß.

Die Häretiker, welche die katholische Kirchenmoral bestritten, waren zum Theil schon in der vorhergehenden Periode entstanden. Dahin gehören besonders die Manichäer, unter welchen jetzt besonders

zwei furchtbare Gegner, Adimantus und Faustus aufstanden. Neu aufgetretene Gegner waren die Messaliner, Aerius und Eustathius sammt ihren Anhängern, Jovinianus und Vigilantius. Fast alle verachteten gewisse unter den Katholikern eingeführte Kirchengebräuche als unnütz, unvernünftig und unsittlich, zum Theil bestritten sie nur den hohen Werth, welchen man gewissen Gebräuchen und Lebensarten, z. E. dem Fasten und Mönchsleben in der katholischen Kirche beilegte; es gab aber auch solche, welche die abergläubische Verehrung gegen die Ehelosigkeit und das Mönchsleben noch höher trieben, als die Katholiker und das letzte so viel möglich allgemein zu machen strebten. Ein Häretiker von ganz anderer Art war der Brittische Mönch Pelagius. Er stellte Grundsätze über die moralischen Anlagen des Menschen und die Principien der Tugend auf, welche in der Ausdehnung und Bestimmtheit, die er ihnen gab, neu waren. Er verwarf die Erbsünde ganz, ließ die Besserung nur aus der Freiheit hervorgehen, die Gnade aber darinn bestehen, daß Gott das Vermögen der Freiheit nebst andern moralischen Kräften in die menschliche Natur legte, den Menschen sein Gesetz ins Herz schrieb, sie durch seinen Sohn belehrte und ihnen durch besondere Wirkungen bei ihrer Besserung beisteht, das letzte aber doch nur alsdann, wenn der Mensch durch die guten Regungen seines Willens sich dessen werth und fähig macht und der Gnade zuvorkommt. Die Semipelagianer unterschieden sich vornehmlich dadurch von ihnen, daß sie die Gnade dem menschlichen Willen bald zuvorkommen, bald nachfolgen, und überhaupt den Menschen auf verschiedenen Wegen bessern ließen.

III. Vom Ursprunge der scholastischen Moraltheologie bis zur Reformation.

Vom Ursprunge und Wesen der Scholastik überhaupt und der philosophischmoralischen insbesondere ist schon in der Geschichte der Moralphilosophie geredet. Der erste Scholastiker, welcher die Moraltheologie scholastisch behandelte und nebst der Dogmatik in eine Sentenzensammlung brachte, war Petrus Lombardus. Außer den allgemeinen philosophischen Lehren brachte er die Lehren von den sieben Capitallastern, von der Sünde wider den h. Geist, von den theologischen Tugenden, dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung, von den sieben Gaben des h. Geistes nach Jes. XI, 1., von den 10 Geboten in die theologische Moral. Damit war auf lange Zeit hin der Grund dieser Wissenschaft gelegt und ihr Inhalt bestimmt. Alexander von Hales handelt sie in seiner theologischen Summe nach denselbigen Hauptmaterien ab, doch mischte er allerdings manche neue Fragen ein. Thomas Aquinas war der erste Scholastiker, welcher in seiner Summe der Theologie die theologische Moral ausführlich und systematisch behandelte und ihr einen Hauptheil derselben widmete. Immer beschäftigt auch er sich noch am meisten mit den Gegenständen, welche Lombard ausgezeichnet und ausgewählt hatte, aber er stellt doch eine Menge neuer Untersuchungen über dieselbe an, und fügt noch eine specielle Moral hinzu. Dem Aristoteles schreibt er zwar hohes Ansehen zu und gebraucht ihn als eine

Autorität, aber er bleibt nicht bei ihm stehen, und dachte auch selbst. Sein Werk enthält zugleich ein systematische Sammlung und Kritik der vorher in der Kirche vorhandenen moralischen Kenntnisse. Sehr begierig ergriff er es, wenn er findet oder zeigen kann, daß der Stagirite mit den biblischen oder patristischen Ideen und Lehren übereinkommt oder sich ihnen nähert, sonst aber stellt er diese ohne weiteres neben die des Philosophen, denn so pflegt er ihn schlechthin zu nennen. Viele Stellen der h. Schrift interpretirt er philosophisch und moralisch. Aus diesem zweiten Haupttheile der Summe des Thomas ist wahrscheinlich der Moralische Spiegel entstanden, welcher mit ihr zum Theil wörtlich übereinstimmt und unter dem Namen des Dominikaners Vincent de Beauvais bekannt, vermuthlich aber von einem späteren Verfasser aus jener Summe größtentheils ausgeschrieben ist. Wilhelm Peraut, auch Wilhelm von Lyon genannt, schrieb eine besondere scholastische Summe von den Tugenden, deren Hauptinhalt eben das ist, was andere Scholastiker in das Gebiet der Moral zu ziehen pflegten, welche aber mehr für den gemeinen Gebrauch als für die Schule eingerichtet ist. Duns Scotus, welcher der Stifter einer besonderen scholastischen Schule wurde, weicht auch in gewissen Punkten der Moraltheologie von Thomas ab, doch mehr in solchen, welche eigentlich die Moralphilosophie betreffen. Zu den Abweichungen in jener gehören vornehmlich folgende: Thomas lehrte der Mensch könne Gott ohne einen von Gott eingegossenen Habitus nicht über alles lieben, Sco-

tus aber, er könne es durch seine eigenen Kräfte; jener, daß Tugenden, Gaben, Seeligkeiten und die Früchte des h. Geistes verschieden, dieser aber, daß sie insgesammt Tugenden seyen; jener, daß die moralischen Tugenden nicht ohne die anderen theologischen Tugenden wahre Tugenden, dieser aber, daß sie es wirklich seyen können; jener, daß die 10 Gebote von Gott nicht dispensirt, dieser, daß sie es wirklich können [96]).

Alle Scholastiker waren bis zu einem gewissen Grade Mystiker. Wenn sie das höchste Gut des Menschen in der Seeligkeit und diese in dem Anschauen, Erfassen und Genießen Gottes setzten, was war dieß anders als Mystik? Den Areopagitischen Dionysius führen sie selbst oft als eine Autorität an. Es gab aber auch Mystiker, welche die Scholastik theils gemäßiget, theils aber auch gänzlich aufgehoben, und die Theologie selbst aus der Anschauung abgeleitet und auf die Beförderung der Gottseeligkeit gerichtet wissen wollten. Bonaventura hält die Vereinigung der Scholastik und Mystik zur Vollkommenheit der theologischen Wissenschaft nothwendig, und setzt die letzte über die erste hinauf. Bernhard von Clairvaux schilderte die mystischen Gemüthszustände mit großer Beredsamkeit und Innigkeit, er bekämpfte die Scholastik und wurde bei dem erstaunenden Ansehen, welches er genoß, ein äußerst wirksamer Beför-

96) M. Programm de theologia morali scholasticorum. Goett. 1812.

derer der Mystik. Richard und Hugo von St. Victór erschöpsten sich in mystischen Deutungen der h. Schrift, und gossen dabei den Reichthum ihrer Mystik aus, der letzte suchte auch die wahre Beschaffenheit und die Grade der mystischen Anschauung aufs genaueste zu bestimmen.

Die allmählige weitere Verbreitung der griechischen und römischen Literatur in Europa, sammt ihren Folgen, welche man die Widerherstellung der Wissenschaften zu nennen pflegt, that der Scholastik einen großen Abbruch, und leitete bald einige Männer auf neue Ansichten und Behandlungen der christlichen Sittenlehre. Am meisten verbanden sie mit derselben die Platonische Philosophie, ließen aber überall ihre hohen Vorzüge hervorleuchten. Nicht mehr nach scholastischer Manier, sondern im Geiste und Geschmacke der Classiker schrieben sie über dieselbe. Einige richteten ihren Zweck mehr auf die Moralphilosophie, versetzten aber auch christliche Moral in dieselbe, andere richteten ihren Zweck mehr auf diese und verpflanzten auch philosophische Moral in dieselbe. Zu den letzten gehört Erasmus, welcher findet, daß unter allen alten Weltweisen die Platoniker der h. Schrift am nächsten kommen, und in Christi Philosophie eine Widerherstellung der ursprünglich gut geschaffenen menschlichen Natur, welcher sie auch ganz angemessen sey, sieht, welcher in seinen zahlreichen moralischen Schriften große Welt- und Mensenkenntniß, große Geschicklichkeit, die moralischen Lehren aus der Bibel zu entwickeln und sie treffend darzustellen und eine rühmliche Erhebung über manche in seinem

Zeitalter herrschende moralische Irrthümer und Vorurtheile beweist. Vives hatte die bestimmte Absicht, die Moral seines Zeitalters zu verbessern, sowohl durch Vorschriften für die Wissenschaft, als auch durch eigene moralische Bücher. Er zeigte den großen Unterschied zwischen der Moral des Aristoteles und der des Christenthums, und erhob sich wider die Streitsucht und Spitzfindigkeit, welche die Scholastiker auch in die Moral gebracht hätten. Er vereinigte in seinen moralischen Schriften das Beste aus den alten Moralphilosophen und veredelte es noch durch die Sittenlehre des Evangeliums. Nicht selten findet man in seinen Schriften eine stillschweigende Kritik der Kirchenlehre.

Inzwischen bildete sich in der katholischen Kirche die Casuistik aus. Die Pönitenzbücher, deren die Cleriker nicht entbehren konnten, und die scholastischen Moraltheologen, welche eine Menge von Gewissensfällen aufstellten, gaben Veranlassung zu ihrer Entstehung. Die casuistischen Schriften wurden vornehmlich zum Gebrauche der Beichtväter geschrieben und waren umfassender und inhaltsvoller in ihrem Fache, als die Bußbücher und die scholastischen Werke. Schon im 13. Jahrhundert hatte Raymund von Pennaforti seine casuistische Summe herausgegeben, welche das gewöhnliche Handbuch und auch von den meisten späteren Casuisten gebraucht wurde. Im 14. und 15. Jahrhundert nahm die Zahl dieser Bücher sehr zu. Die sogenannte Astesana, die Pisanella, auch Bartholina oder Magistruccia genannt die Pacifica, die Rosella, die Ange-

lica wurden besonders berühmt. Man findet in diesen Werken nicht bloß eigentliche Casuistik, sondern auch noch viele andere Belehrungen, welche den Clerikern zum Gebrauche in ihrem Amte dienen konnten. Sie sind aus Kirchenvätern, Scholastikern, Dekretalen, Moralphilosophen gesammelt, gehen in die speciellste Sitten- und Rechtslehre ein, enthalten eine Menge seltener, zweifelhafter, verwickelter Fälle, doch aber auch allgemeinere moralische Bestimmungen und Untersuchungen. Einer dieser Casuisten ist Antoninus, Erzbischof von Florenz, welcher aber noch merkwürdiger deswegen ist, weil er ein noch ausgeführteres, umfassenderes und allgemein brauchbareres scholastisches System der theologischen Moral als Thomas lieferte.

Die herrschende kirchliche Moral wurde aber auch von vielen Schriftstellern in gewissen Puncten angegriffen. Sie widersetzten sich der Moral der Gebräuche und unterschieden die Vorschriften Jesu und der Apostel von den Vorschriften der Kirche, des Papsts und der Bischöfe. Wiklef bestritt alle Verordnungen der Kirche, welche in der h. Schrift keinen Grund haben, und wollte die reine Augustinische Lehre wieder geltend machen. Gerson widersetzte sich der gewöhnlichen Unterscheidung zwischen verzeihlicher und tödtlicher Sünde und den herrschenden Meinungen vom Mönchsleben. Er unterwarf mehrere vorhergehende Mystiker einer strengen Kritik, und wollte die alte reine Mystik wiederherstellen. Er selbst trägt sie mit viel Einfachheit und Faßlichkeit vor, bringt sie in Uebereinstimmung mit der Sittlichkeit, unterwirft

sie der Regel des Evangeliums und der Vernunft, will damit die Kirchenlehre nicht antasten, die eigene Thätigkeit des menschlichen Geistes und die Freiheit der Liebe zu Gott nicht zerstören, die Anschauung nicht in einer gänzlichen Leerheit, Unwissenheit und Dunkelheit endigen lassen. Die Anschauung und das höhere Begehrungsvermögen oder die Synteresis betrachtet er als die Principien der Mystik, das Vermögen der Intelligenz aber als dasjenige, wodurch der Mensch zur Anschauung gelange, die Vereinigung mit Gott als die höchste Aehnlichkeit mit ihm, deren der Mensch fähig ist. Tauler und Ruysbroch, gleichfalls Mystiker, hielten zwar so weit Freiheit und Sittlichkeit heilig, als sie den Menschen durch Tugend in den mystischen Zustand gelangen und diesen seiner Tugend Einheit und Göttlichkeit mittheilen ließen, allein sie ließen doch auch den Mystiker ganz in Gott zurückkehren und verschwinden. Der gelesenste Mystiker wurde Thomas von Kempen, dessen Buch von der Nachahmung Jesu so weise, kräftig, erhebend und gemeinnützig geschrieben ist, wie wenige Bücher dieser Art. Der Verfasser der deutschen Theologie beschreibt insbesondere die reine, uneigennützige Liebe zu Gott als Summum des mystischen Zustandes, und hat auf Luthern großen Einfluß gehabt. Herp setzte aus den vorhergehenden Mystikern ein System der Mystik zusammen. Offener oder verdeckter standen alle diese Mystiker in Widerspruch mit der herrschenden Kirchenlehre. Es wurden auch Moralisationen über die Bibel und moralische Wörterbücher geschrieben. Aus dem

Thierreiche leitete man gleichfalls Moral ab und zwar so, daß man sie nicht nur als Beispiele gewisser Tugenden anführte, sondern allem an ihnen eine moralische Bedeutung beilegte; so schrieb Nider aus Schwaben.

IV. Von der Reformation bis auf die neuesten Zeiten.

1. Das 16. und 17. Jahrhundert.

Luthers Grundsätze waren der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral nicht günstig. Er stellte die Moral nur als etwas vor, wodurch der Mensch geschreckt und verdammt werde. Er lehrte nicht nur, daß die Sittenlehre des Aristoteles schlecht sey, sondern daß überhaupt die Moralgesetze, auch die 10 Gebote, und was man sonst von Sittlichkeit lehren möge, keine gute Gesetze seyen, daß die Gesetze den Menschen überhaupt gar nicht gut machen können, daß es keine sittliche Tugend ohne Hoffahrt und Traurigkeit, also ohne Sünde gebe. Er sprach dem Menschen alle natürliche Freiheit zu dem, was wahrhaft gut ist, ab. Er lehrte, daß der Mensch nur durch den Glauben zum Guten frei gemacht werde, und daß nur der Gläubige wahre gute Werke thun könne. Diesen Glauben aber stellte er als ein ganz unverdientes Geschenk der göttlichen Gnade dar, wobei der Mensch nichts thun könne, als der göttlichen Gnade nicht widerstehen. Er behauptete ausdrücklich, daß der Hauptzweck Jesu gar nicht darinn bestanden habe, moralischer Gesetzgeber zu seyn, weil man sonst annehmen müßte, daß er die Menschen durch Beobach-

tung dieser Gesetze Vergebung der Sünden verdienen lassen wolle, daß Christus kein Moses und das Evangelium kein Gesetzbuch sey, daß der Hauptzweck Jesu vielmehr darauf gerichtet gewesen, den Menschen ohne ihr Verdienst Vergebung der Sünden zu verschaffen, und sie zum Glauben an sein Verdienst zu leiten. Von den Gläubigen hatte er selbst gesagt, daß sie von allen Gesetzen entbunden seyen, daß sie keines Gesetzes mehr bedürfen, daß sie nichts wollen und thun können, als das Gute und gottförmig geworden seyen. Die Apologie der Augspurgischen Confession beschwert sich über die, welche die Evangelischen deswegen verspotten, weil sie eine andere als die philosophische Gerechtigkeit lehren, über die Prediger, welche Aristotelische Ethik auf der Kanzel vortragen, über einige Bücher, worinn gezeigt wird, wie Aussprüche Jesu, des Sokrates, Zeno u. a. so fein übereinstimmen, gleich als wenn Jesus gekommen wäre, Gesetze zu geben, durch deren Beobachtung wir Vergebung der Sünden verdienen sollen. Es entstand daher bald ein Streit darüber, ob unter den Christen auch noch das Gesetz gelehrt werden soll. Bald wurde man einig darüber, daß es Ungebesserten verkündiget werden müsse, in Ansehung der Glaubigen und Wiedergebohrenen aber entschied erst die Concordienformel, daß auch bei ihnen das Gesetz seinen Nutzen habe, indem es Regel für ihre Handlungen sey, und daß man auch bei ihnen auf dasselbe dringen müsse, weil ihre Heiligung nie vollkommen sey, sondern immer noch mit ihrer verderbten Natur zu-

kämpfen habe. Von der andern Seite haben sich Luther und die Reformatoren doch große Verdienste um die Moral erworben, trugen viele moralische Lehren vortrefflich vor und bekämpften manche moralische Irrthümer. Allein in den Principien ihres Systems lag doch immer etwas, was der Wissenschaft der Moral widerstrebte. Deswegen hat man sie auch im ganzen 16. Jahrhundert in der evangelischen Kirche nicht als besondere Wissenschaft bearbeitet, und ihr nicht einmal in den dogmatischen Werken viel Raum zugestanden. Es war daher allerdings etwas Merkwürdiges und Neues, als G. Calixt im 17. Jahrhundert darauf antrug, die theologische Moral als eine besondere Wissenschaft von der Glaubenslehre zu trennen und selbst den Plan dazu, und zum Theil schon die Ausführung dem Publicum vorlegte. Er dachte zwar nicht daran, die Moral ganz von der Dogmatik loszureißen, aber er wollte doch, daß jene als besondere Wissenschaft behandelt werden sollte, wies ihr zum Theil eigene Fundamente und Gebiete an, gab ihr eine höhere Wichtigkeit, und ließ dem Aristoteles und den Scholastikern Einfluß auf seine Schrift [97]). Dürr legte diesen Entwurf zum Grunde, führte ihn weiter aus und lieferte das erste System der theologischen Moral in der evangelischen Kirche [98]).

---

97) Epit. theol. mor. — Helmst. 1662.

98) Enchirid. th. m. Altd. 1662. Compend. th. m. ed. 2. Altd. 1675. ed. 3. cur. J. M. Lang, 1698.

G. Meier[99]) und Rixner[100]) folgten gleichfalls in der Hauptsache Calixts Principien. Schomer benutzte sie zwar auch, allein freier, er nahm auch auf die Schriften des Grotius und Pufendorf Rücksicht, wich jedoch in wesentlichen Puncten von ihnen ab, verwarf die Principe der Selbstliebe und der Geselligkeit, stellte die Moral als eine von Gott in die menschliche Vernunft geschriebene Gesetzgebung vor, zeigt überall die Harmonie zwischen dem natürlichen und geoffenbarten Gesetze und erklärt das Streben nach Vollkommenheit für das Grundgesetz der philosophischen und christlichen Moral[101]). Andere evangelische Moraltheologen im 17. Jahrhundert verdienen nicht so viel Aufmerksamkeit.

Die Casuistik ließ man lange in der evangelischen Kirche liegen, um so mehr, weil die Protestanten eine große Abneigung gegen eine Wissenschaft hatten, durch welche unter den Katholiken so viele Verderbnisse in das Christenthum und die Sitten gekommen waren. Im 17. Jahrhundert aber fühlte man das Bedürfniß, eine Casuistik nach reineren protestantischen Principien aufzustellen, um den Geistlichen bei der Führung ihres Amts zu Hülfe zu kommen, um der Jesuitischen Casuistik entgegenzuwirken und

---

99) Disputatt. theol. Helmst. 1679. Introd. in univ. th. m. studium 1671.

100) Instruct. th. m. Ferf. a. M. 1690.

101) Specim. th. m. 1690. Th. m. sibi constans. Rost. et Lips. 1711.

Anleitung zur Auflösung so mancher Fragen zu geben, zu welchen die Reformation und die neue Kirchenverfassung selbst Veranlassung gab. Balduin, Olearius, Bechmann und Dannhauer haben sich vorzüglich in diesem Fache ausgezeichnet; sie halten sich gleichweit von katholischer Laxität, von Willkührlichkeit und von Calvinistischer Strenge und Grausamkeit entfernt.

Im 17. Jahrhunderte traten mehrere Männer auf, welche darauf ausgiengen, auf eine sanfte Art die Lehre, die Verfassung, die theologischen Wissenschaften, die Sitten in der evangelischen Kirche zu verbessern. Sie wollten den öffentlichen Lehrbegriff einfacher und moralischer machen, und waren meist sehr edle und reine Mystiker und Männer von trefflichen Gaben. Dahin gehörten vornehmlich J. V. Andreä, Arndt, Spener und Arnold. Spener zeichnete sich auch durch die Behauptung aus, welche so viele Streitigkeiten veranlaßte, daß alle Handlungen des Wiedergeborenen, als solche, gut und alle Handlungen des Unwiedergeborenen böse seyen, daß es also keine Mitteldinge gebe, und daß namentlich Tanz, Schauspiele, Spiele und andere ähnliche Vergnügungen dahin nicht gehören, sondern immer im wirklichen Genusse sündlich seyen, und also vom Wiedergeborenen gar nicht genossen werden können.

Der erste Stifter der reformirten Kirche, Zwingli, dachte ganz anders, als ihr zweiter, Calvinus. Jener stellte einen dogmatischen Lehrbegriff

auf,

auf, bei welchem es gar nicht zweifelhaft seyn konnte, ob er mit der Moral und Sittlichkeit vereinbar sey, er sprach rechtschaffenen Heiden die Seeligkeit zu und hielt es für verboten, gegen Menschen, welche in Religionssachen irren, Gewalt zu gebrauchen. Dieser aber machte nicht nur die Augustinische Lehre von der absoluten Prädestination und den unwiderstehlichen Gnadenwirkungen zu der seinigen, sondern gieng noch weiter und behauptete, daß schwere Ketzer selbst am Leben bestraft werden müssen. Seine Moral ist überhaupt sehr strenge, auch in Ansehung des Genusses der Vergnügungen. Daneau war der erste, welcher eine besondere christliche Ethik herausgab, ganz im Geiste Calvins[102]). Amyraut blieb diesem Geiste nicht so getreu; er schrieb ein großes System der christlichen Moral nach einem neuen Plane, mit großer Fruchtbarkeit, mit viel Welt- und Menschenkenntniß und in einer bisher nicht gewöhnlichen Absonderung von der Dogmatik[103]). Als Casuisten nach Calvinischer Lehre haben sich vornehmlich Perkins und Amesius ausgezeichnet.

In der katholischen Kirche wurde am Ende des 16. Jahrhunderts und durch das ganze 17. hindurch die moralische und casuistische Literatur fast unermeßlich reich. In dem Schooße des Jesuiterordens wurde nach und nach eine theologische Moral ausgeboren, welche ein Gewebe von Schlaffheit und

---

101) Ethic. christ. II. 8) ed. 3. Genev. 1683.

104) La morale chrestienne 6 Voll. 1652. 54. 57. 58. 60.

Zweideutigkeit war, selbst oft das Schlechteste und Nichtswürdigste als gleichgültig und erlaubt darstellte, alle Verbrechen vertheidigte und beschönigte und das gerade Gegentheil der reinen christlichen Moral geltend machen wollte. Der Grund dazu war schon lange vorher, besonders in der Casuistik gelegt. Dabei trieben die Jesuiten die Dialektik und Streitkunst, so wie in andern Wissenschaften, also auch in der Moral, bis zur Sophistik, und wollten auch durch eine nachgiebige schwankende und schlaffe Moral die Menschen gewinnen und ihren Einfluß vermehren. Ihre meisten moralischen Werke sind casuistisch. Toletus, Sa, Azor, Valentia, Vasquez, Sanchez, Suarez, Laymann, Filliutius, Leß, Palao, Bauny, Dicastillo, Lugo, Raynauld, Escobar, Busembaum, Tamburini, Gonzalez haben sich in diesem Fache vorzüglich ausgezeichnet. Die Jesuiten wollten eine neue Tradition in der Moral begründen, und zwar durch ihren eigenen Orden, und dieß erhellt auch aus ihrer Lehre von der moralischen Probabilität. Außerdem gehören noch ihre Lehren von der guten und bösen Absicht, ihre Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Sünde, der Gebrauch, den sie von dem alten Unterschiede zwischen tödtlicher und verzeihlicher Sünde machten und ihre Lehre von Reue und Besserung zu den vornehmsten Principien oder vielmehr Kunstgriffen ihrer verkehrten Moralsysteme. Sonst sind vorzüglich ihre Lehren bekannt geworden, daß absichtliche Zweideutigkeiten und geheime Vorbehalte in Aussagen, Zeugnissen, Versprechungen, Verträgen, Eidschwüren erlaubt

seyen, daß es gleichgültig sey, mit welcher Gesinnung man an gottesdienstlichen Handlungen Antheil nehme, daß Alles erlaubt sey, wenn es auf die Ehre der allein seeligmachenden Kirche ankomme, daß der Todschlag in vielen Fällen erlaubt, ja heilig sey, daß tyrannische, ketzerische und den Absichten des Ordens im Wege stehende Regenten abgesetzt und auch wohl getödtet werden dürfen, daß der Papst vermöge seiner Machtvollkommenheit ungerechte, ausschweifende, ketzerische Fürsten mit dem Tode bestrafen könne. Wider diese Grundsätze erhoben sich Universitäten, theologische Facultäten, Synoden, Päbste und viele Schriftsteller, besonders Arnauld, Pascal, Nicole, Perrault, Jansenius, welche ihnen die reine Augustinische und selbst in gewissen Stücken noch strengere Sittenlehren entgegenstellten, und, obgleich die Jesuiten sich durch Schriften und gewaltsame Maaßregeln vertheidigten, doch bei dem größern Publicum den Sieg davon trugen.

Neben der Jesuitischen und Jansenistischen Moral hob sich auch die Mystik in der katholischen Kirche empor und hatte ihre blühendste Periode. In Frankreich waren Franz von Sales, Bergier, la Combe, Mde. Guyon, Fenelon, Malebranche; in Spanien und Italien a Cruce, Palma, Bona, Molinos ihre vornehmsten Beförderer. Sie vertheidigten nicht einerley Mystik, wenigstens kehrte der eine diese, der andere jene Seite derselben mehr hervor. Am merkwürdigsten ist der mystische Quietismus, nach welchem die mit der Anschauung verbundene vollkommene Seelenruhe und das innere reine,

vollkommene Gebet das Summum des mystischen Zustandes ist und den äußeren Gebräuchen, ascetischen Uebungen und guten Werken nur ein geringer Werth zukommt. Diese Art von Mystik brachte eine große Wirkung hervor, wurde aber auch verdammt und bestritten: ihr berühmtester Gegner war Bossuet.

Unter den übrigen Moraltheologen schrieben Diana und Lobkowiz, obgleich keine Jesuiten, doch ganz im Geiste der Jesuitischen Casuistik; Weston wollte beweisen, daß die Protestanten gar keine rechte christliche Moral hätten, Godeau [104]), Natalis Alexander [105]), du Hamel [106]) und Bon de Merbes [107], trugen die theologische Moral einfacher und in einer empfehlendern Form vor und reinigten sie von fremden Zusätzen.

Auch die neuentstandenen Christenpartheien haben sich durch eigenthümliche moralische Grundsätze ausgezeichnet. Die Anabaptisten sind sich überhaupt darinn nicht immer gleich geblieben und haben nie vollkommen miteinander übereingestimmt. Doch waren sie darinn so ziemlich immer einig, daß sie das Reich Gottes und Jesu als wirkliche gesellschaftliche Verfassung darstellen und einführen wollten, daß sie

---

104) Mor. chret. 3 Voll. Par. 1709.

105) Theol. dogm. et mor. 10 Voll. 1693. Paralip. theol. mor. Delph. 1701.

106) Theol. speculatrix et pract. 7 Voll. Par. 1691.

107) Summa christiana s. orthodoxa mor. disciplina. Par. 1683. 2 Voll.

weltliche Obrigkeiten mißbilligten, keine Aemter im Staate annahmen, den Eid, den Krieg, die Todesstrafen verwarfen, und das Fußwaschen nach dem Beispiel Jesu beibehielten. Die Socinianer brachten die christliche Sittenlehre in eine innige Verbindung und Harmonie mit der philosophischen, räumten aber doch der ersten noch große Vorzüge vor der zweiten ein, und erkannten Jesum als einen Gesandten Gottes an, durch welchen den Menschen das vollkommenste Gesetz und Beispiel gegeben worden sey [108]). Die Freunde des Lichts, welche man Quäcker genannt hat, leiteten alle wahre moralische und religiöse Erkenntniß, alle ächte Moralität und Religiosität aus dem inneren übernatürlichen Lichte, welches jedem Menschen inwohne, woran jeder Antheil nehme, und wodurch sich Gott immer allen Menschen geoffenbart habe, ab. Aus dieser Quelle leiteten sie auch die in der h. Schrift enthaltenen Wahrheiten ab, und behaupteten, daß die Schrift nicht die ursprüngliche Regel des Glaubens und Lebens sey. Daraus schlossen sie weiter, daß nur die durch das göttliche Licht erleuchteten und gebesserten Menschen die wahre Kirche ausmachen, daß nicht nur Christen, sondern auch andere zu derselben gehören können, daß jeder nur durch dieß Licht zum Lehrer in der Kirche fähig, bestimmt und eingesetzt werde, daß es hiebei gar nicht auf Gelehrsamkeit und menschliche Einsetzung ankomme, daß alle ächte Gottesverehrung nur aus einer inneren

---

108) Cirelli Ethica Aristot. ad normam sacrar. literar. emendata. — Ej. Ethica christiana. Selenoburgi s. a.

Bewegung oder Leitung dieses Lichts oder Geistes entstehe, und von äußeren Anstalten und Gebräuchen unabhängig sey, und daß auch die Aeußerung der Ehrfurcht gegen Gott in Gebeten und Reden nur von Eingebungen, nicht von Willkühr und Vorbereitung abhänge. Sie verwarfen daher den christlichen Lehrstand, alle gottesdienstliche Anstalten und Gebräuche und hielten nur Versammlungen, in welchen jeder vortragen sollte, was ihm das innere Licht offenbare oder der Geist eingebe. Durch eben dieß Licht glaubten sie angeleitet zu seyn, keinen Eid zu schwören, den Krieg gänzlich zu verwerfen, durchaus in Reden und Handlungen wahrhaftig zu seyn, alle Menschen als gleich zu betrachten und zu behandeln, alle Complimente, Ehrentitel, Verbeugungen zu fliehen, und ein durchaus frugales, gesetztes, ernsthaftes und einfaches Leben zu führen[109].

2. 18. Jahrhundert und Anfang des 19.

In diesem Zeitraum wird nicht mehr so heftig und vielfältig über moralische Lehrpuncte gestritten, die Casuistik und Mystik sinkt, die philosophische Systematik der christlichen Moral steigt und windet sich immer mehr von der alten Scholastik los. Man forscht sorgfältiger als jemahls nach den obersten Principien der Moral überhaupt, und der christlichen

---

109) Theol. vere christianae apologia a Rob. Barclaio Amst. 1676.

insbesondere. Man macht von den Forschungen der Brittischen und Deutschen Moralphilosophen und den Fortschritten der Psychologie und Anthropologie für die christliche Moral Gebrauch. Die immer weiter ausgedehnte und verbreitete historische Erklärung der Bibel gewinnt den größten Einfluß auf die theologische Moral. Wenn eine Reihe von Männern aus dem Schooße der christlichen Kirchen selbst aufstand, welche die Reinheit, Wahrheit, Göttlichkeit und allgemeine Brauchbarkeit der christlichen Sittenlehre in Schriften bestritten, so fand sie auch ihre würdigen Apologeten.

In der evangelischen Kirche war Anfangs noch der Einfluß des Calixtus und Spener auf die Moraltheologie merklich. Jenem folgte unter andern J. A. Schmidt[110]), von diesem nahm Buddeus[111]) vieles an. Der letzte lieferte ein gelehrtes System, machte auch von den praktischen Philosophemen des Grotius, Pufendorf und Thomasius einen freien Gebrauch, war aber Wolfs Philosophie nicht günstig. Für das eigentliche ursprüngliche Princip der theologischen Moral erklärt er die h. Schrift, stellt jedoch für den Theil derselben, welchen er die göttliche Jurisprudenz nennt, das Princip auf, daß der

---

110) Comp. th. m. Helmst. 1705. ed. R. Teller. Lipſ. 1738.

111) Inſtitt. th. m. Lips. 1711. 1725.

wiedergebohrene Mensch alles thun müsse, was erfordert werde, um in der Union mit Gott zu beharren. Breithaupt[112]) und Lange[113]), die zu den vornehmsten Spenerianern gehörten, gaben moralische Lehrbücher und Systeme nach den Grundsätzen ihrer Schule heraus. Die entgegengesetzte Parthei suchte die reine Lutherische Lehre von dem Vorwurfe zu befreien, daß sie nicht praktisch und moralisch genug sey, und beschuldigte die Spenerianer, daß sie den Glauben gegen die Tugend herabsetzen und in der Moral zu strenge seyen. Mosheim[114]) gieng seinen eigenen Weg. Er verband in seiner Sittenlehre die Belehrungen der h. Schrift, der Vernunft und Erfahrung, ohne jedoch tief in philosophische Untersuchungen einzugehen. Er will nicht zu den höchsten Principien dieser Wissenschaft emporsteigen, worüber er die Weltweisen so uneinig findet, und worinn ihm so vieles dunkel geblieben ist; er legt nur solche Sätze zum Grunde, welche dem gemeinen Menschenverstande einleuchtend sind, und will nicht für Gelehrte schreiben, doch auch nicht für ganz Ungebildete. Das Ganze ist eine auf supernaturalistischem Grunde ruhende und mit der Vernunft in Einstimmung gebrachte

---

112) Th. m. Hal. 1734.

113) Oeconomia salutis eaque moralis. Hal. 1734.

114) Sittenl. d. h. Schrift. Lpz. I. 1735. II. 1738. III. 1743. IV. 1746. V. 1752. 5. A. 1773 ff. Fortges. von J. P. Miller VI. Halle u. Helmst. 1762. 2. A. 1765. VII. Lpz. 2. A. 1778. VIII. Gött. u. Lpz. 1767. IX. 1770.

Sittenlehre. Wolfs praktische Philosophie wurde sowohl von Spenerianern als strengen Lutheranern verworfen. Doch machten bald auch gewisse Moraltheologen einen mehr oder weniger beschränkten Gebrauch davon. Baumgarten vermischt Spenerische Mystik mit dem Wolfischen Vervollkommenheitsprincipe[115]. Reusch[116] hält sich näher an ihn, Schubert[117] entfernt sich mehr von ihm, keiner läßt die übernatürlichen Principien der christlichen Moral außer Acht. Auch Töllner, ob er gleich noch so viel über das Christenthum philosophirt, zieht doch scharfe Grenzen zwischen theologischer und philosophischer Moral[118]. Reuß hatte die bestimmte Absicht, dem sich verbreitenden moralischen Naturalismus, welcher sich mit Schriftstellen schmücke, entgegenzuarbeiten und den Unterschied zwischen philosophischer und christlicher Sittenlehre recht ins Licht zu setzen[119]. Leß entfernte sich durch Strenge weit von der Laxität mancher damaligen Moraltheologen und legte das Princip des allgemeinen Besten zum Grunde[120]. Crusius stellte für die philosophische

115) Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen od. theol. Mor. Halle 1738. 4. A. 1750. Ausführl. Vortrag der theol. Mor. herausgeg. von J. C. Bertram und Semler 1767.

116) Th. mor. ed. C. G. Müller. Jen. 1760.

117) Inst. th. m. Jen. et Lips. 1759.

118) Grundriß der Moraltheol. Frkf. a. d. O. 1762.

119) Elem. th. m. Tub. 1767.

120) Komp. der theol. M. Gött. 1767. Hdb. d. christl. M. Gött. 1777. 80. 87.

Sittenlehre das gemeinschaftliche höchste Gesetz auf, daß der Mensch aus Gehorsam gegen Gott als Oberherrn Alles thun soll, was der Vollkommenheit Gottes, seiner eigenen, anderer Geschöpfe und den Verhältnissen der Dinge gemäß ist. Uebrigens betrachtete er die christliche Moral als eine weitere praktische Ausführung eines Theils der Dogmatik [121]). Tittmann wollte nur aus den Vorschriften und dem Muster Jesu seine Moral ableiten [122]), Reinhard unternahm ein großes, mit Gelehrsamkeit und Philosophie reich ausgestattetes System der christlichen Moral. Das Gesetz der Selbstvervollkommnung, in welcher er die Erhöhung unserer Würde, die Selbstbeglückung und die Brauchbarkeit für die Welt begriff, hielt er für den obersten Grundsatz aller Moral, auf welchen sich auch die christliche beziehe, wiewohl sie nur das davon abgeleitete Gebot der Gottes- und Menschenliebe für ihr erstes und vornehmstes Gesetz ausgebe [123]). Während er dieß System herausgab, waren Kants Schriften über die praktische Philosophie erschienen. Dieser Weltweise hatte darinn mehrmals mit großer Verehrung von der Moral des Christenthums gesprochen und in derselben ein reines Princip und eine im Wesentlichen vollständige Ver-

121) Kurz. Begr. der Mor. Th. Lpz. 1772. 73. 2. Thle.

122) Chr. M. Lpz. 1783. 85. 94.

123) Syst. d. chr. M. Wittenb. I. 1788. 2. A. 1791. 3. A. 1797. II. 1798. 3. A. 1800. III. 1803. 3. A. 1804. IV. 1810. V. 1815.

nunftmoral gefunden. Bartels[124]), Tieftrunk[125]), J. W. Schmid[126]) u. a. suchten die Uebereinstimmung der Kantischen und christlichen Sittenlehre darzuthun. Es erschienen mehrere Lehrbücher, welche dieselbigen philosophischen Principien zum Grunde legten, aber mehr oder weniger Uebereinstimmung zwischen ihnen und der christlichen Moral fanden. Mehrere, namentlich Reinhard, erhoben sich sowohl wider die Wahrheit der kritischen Moral als wider ihre Vereinbarkeit mit der christlichen. Immer hat die kritische Philosophie eine große Revolution hervorgebracht, deren Folgen selbst auch bei ihren Gegnern unter den Moraltheologen sichtbar wurden[127]). Unter den Spenerianern nicht nur, sondern auch unter den strengen Lutheranern gab es auch einige Schriftsteller, welche Grenzen zwischen der wahren und falschen Mystik zu ziehen suchten. Die Casuistik zog sich auf die theologischen Bedenken zurück.

In der katholischen Kirche theilten sich die Moralisten immer noch in Jesuitische, Jansenistische, mystische und solche ein, welche sich genau an die Kirchenmoral hielten. Uebrigens gewinnen die philosophischen Systeme, die Schriften protestantischer Theologen, die Fortschritte der Exegese und der bessere Geschmack Einfluß auf die Werke der Moraltheo-

---

124) Ueb. d. Werth u. d. Wirkk. d. Sittenl. Jesu I. 230 ff.

125) Einz. mögl. Zweck Jesu. Berl. 1793.

126) Ueb. d. Geist d. Sittenl. Jesu. Jen. 1790. Theol. Mor. 1793. Lehrb. d. th. M. 1794. Chr. M. wissensch. bearb. I. 1797. von einem Ungenannten fortges. II. 1800. III. 1804.

127) Ammon vollst. Lhb. d. christl. relig. Moral. Gött. 1806.

logen. Ueber den Probabilismus stritten Jesuiten sowohl unter sich als mit andern. Der Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten über moralische Gegenstände dauerte fort, legte sich aber immer mehr. In der Oesterreichischen Monarchie war die Reformation, die man höheren Orts in den theologischen Studien zu bewirken suchte, vorzüglich auf die Moral gerichtet. Man suchte die alte Casuistik zu verbannen und durch Verbindung der Schrift und Philosophie eine reine Sittenlehre geltend zu machen. Man forderte die Theologen auf, einen zweckmäßigen Entwurf der Moraltheologie für die öffentlichen Schulen abzufassen, und ließ selbst eine Anleitung dazu bekannt machen. Der dadurch erwachte Eifer für diese Wissenschaft theilte sich auch anderen deutschkatholischen Staaten mit, ja in diesen wurde selbst ein freierer und mehr praktischer Geist rege. Lauber[128]), Schmiedel[129]), Danzer[130]), Fabiani[131]), Wanker[132]), Mutschelle[133]), Geishüttner[134]), Reyberger[135]) u. a. Die Mystik brachte in dieser Kirche nichts bedeutendes mehr hervor.

---

128) Kurzgef. Anleit. z. chr. Sittenl. Wien 1784.
129) Die von d. geoff. Rel. unterstützte Mor. Phil. Wien 1787.
130) Anl. z. chr. M. Lpz. 1787 — 91. 2. A. 1792. 2. Thle.
131) Grundzüge der chr. Sittenl. Wien 1789. Vollständ. Mor. Th. 4. Thle. Augsb. 1789.
132) Chr. Sittenl. 2 Thle. Freyb. 1794.
133) Moraltheol. Münch. 1801.
134) Theol. Mor. Linz u. Wien 3 Thle. 1802.
135) Syst. Anl. z. chr. Sittenl. I. Wien 1794. Institt. eth. christ. I. Vienn. 1805.

Die reformirte Kirche blieb auch in dieser Periode arm an moralisch-theologischen Schriften, welche in wissenschaftlicher und gelehrter Rücksicht ein Gewinn gewesen wären. Die Gewohnheit, Dogmatik und Moral aufs innigste zu verbinden und die letzte als eine praktische Anwendung der ersten zu behandeln, hat sich in dieser Kirche lange fortgepflanzt; so haben Lampe[136]), Witsius[137]), Wyttenbach[138]), geschrieben. Sam. Basnage handelte die Moral unabhängiger von der Dogmatik ab und schrieb in einem bessern Geschmacke[139]). Vitringa drang in die wahre Natur des inneren geistlichen Lebens ein[140]). Stapfer war der erste, welcher ein System der christlichen Sittenlehre, mit einem freien Gebrauche der Wolfischen Philosophie, lieferte[141]). Robert[145]) und Endemann[146]) schrieben Compendien, welche die gewöhnlichen Lehrbücher auf den reformirten Universitäten in Deutschland waren. Als Mystiker hat sich Poiret am meisten hervorgethan.

Zinzendorf äußerte sich zuweilen mit Widerwillen über die Moral, weil er sich dabei eine Wissenschaft dachte, welche dem Menschen eigene natürliche

---

136) Delin. th. activae. Traj. ad Rhen. 1727.
137) Schediasma theol. pract. Groen. 1729.
138) Comp. th. dogm. et mor. Ferf. a. M. 1754.
139) Morale theologique et politique. Amst. 1703. 2 Voll.
140) Syst. theol. pract. Franeq. 1716.
141) Sittenl. 6 Thle. Zür. 1756 — 66.
142) Eth. chr. comp. Marb. 1770.
143) Comp. th. m. Ferf. 1784. Inst. Ih. m. 1780.

Kraft und Fähigkeit zum Guten und eigenes Verdienst zuschriebe, ihn aufblähe, aus dem Heidenthum herstamme, ihn nicht wahrhaft heiligen könne, und mit einem Scheine von Heiligung täusche, nichts vom Glauben, als dem Principe der Heiligung wisse. Nach seiner und der Brüder Grundsätzen gibt es gar keine eigentliche natürliche Moral. Jesus allein macht die Moral, er schafft die moralischen Vorschriften und die innere Moralität der Handlungen, er kann zur Moral machen, was wider die Natur ist und die Moral abändern; es gibt keine besondere christliche Sittenlehre, sondern sie macht Ein Ganzes mit der Glaubenslehre aus und darf nicht getrennt von ihr vorgetragen werden. Uebrigens ist die Moral der Herrnhuther in gewissen Stücken nicht so strenge, als die anderer ähnlicher Secten, namentlich der Methodisten, deren Stifter Wesley mit Zinzendorf zerfiel, weil dieser die Nothlüge und ein gewisses Gleichstellen mit der Welt vertheidigte. Wesley lehrte, daß man Alles zur Ehre Gottes thun, immer ernst, gesetzt, offen und wahrhaftig seyn müsse, daß der Mensch auf Erden in einen Zustand gelangen könne, wo er von allen sündlichen Handlungen, allen unordentlichen Begierden und Leidenschaften befreit werde, und daß dieser Zustand in einem Augenblick durch den Geist und einen Actus des Glaubens hervorgebracht werde.

